 Reinhold

Geschichte der Philosophie

nach den

Hauptmomenten ihrer Entwickelung

von

Ernst Reinhold.

Zweiter Band.

Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant.

Vierte verbesserte Auflage.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

Geschichte

der

neueren Philosophie bis auf Kant

von

Ernst Reinhold.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant.

Seite.
Eintheilung der Perioden der neueren Philosophie. . . . 3 — 7

Erste Periode.

Unreife Abarten und Vorübungen des neueren philosophischen Strebens bis zum Beginn seiner Selbständigkeit.

Von Johannes Scotus Erigena bis auf Descartes.

1. Philosophie unter den Scholastikern und den Arabern. . 8 — 55
2. Uebergang von der Alleinherrschaft der Scholastik zu dem Beginne der selbständigen neueren Philosophie. . 55 — 93

Zweite Periode.

Selbständige Bestrebungen nach Lösung der philosophischen Probleme, mit durchgängiger Reflexion auf die Gesetzmäßigkeit des Erkennens, jedoch noch ohne tieferes Eindringen in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Descartes bis auf Kant.

Seite.

I. Descartes. . . . . 94—115

1. Von den Principien der menschlichen Erkenntniß. . 97—108

2. Von den Principien der materiellen Dinge. . . 109—112

3. Psychologische Lehrsätze. . . . . 112—114

4. Erfolg und Charakter der Cartesischen Philosophie. 114—115

II. Gegner und Anhänger der Cartesischen Philosophie. . 116—139

1. Die Gegner überhaupt. . . . . 116—117

2. Hobbes. . . . . 118—123

3. Die Anhänger der Cartesischen Philosophie überhaupt. . . . . 124—126

4. Geulinx. . . . . 126—130

5. Malebranche. . . . . 130—139

III. Spinoza. . . . . 139—192

1. Methodologie. . . . . 142—151

2. Ontologie und Theologie. . . . . . . 152—169

3. Psychologie. . . . . 169—181

4. Ethik. 181-186

5. Rechts- und Staatslehre. . . . . . . 186—189

6. Erfolg und Charakter der Lehre Spinoza's. . . 190—192

Seite.

IV. Locke. . . . . 192—244
1. Von den Vorstellungen. . . . . 198—222
2. Von der Erkenntniß. . . . . 222—240
3. Beurtheilung der Locke'schen Erkenntnißtheorie. . 241—244

V. Englische Moralphilosophen und Nachfolger Locke's in England. . . . . 245—290
1. Englische Moralphilosophen. . . . . . 245—248
2. Nachfolger in den erkenntnißtheoretischen Bestrebungen Locke's in England. . . . . 249—251
3. Berkeley. . . . . 251—264
4. Hume. . . . . 265—290

VI. Die Locke'sche Schule in Frankreich. . . . . 290—323
1. Der französische Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt. . . . . 290—294
2. Condillac. . . . . 294—309
3. Bonnet. . . . . 309—323

VII. Leibniz und die Leibniz-Wolff'sche Philosophie. . . 324—401
1. Leibniz. . . . . 324—356
a. Methodologische Lehrbegriffe. . . . . . 329—336
b. Metaphysische Lehrbegriffe. . . . . . 336—353
c. Erfolg und Eigenthümlichkeit der Leibnizischen Lehre. 353—356
2. Wolff. . . . . 356—401
a. Empirische Psychologie und Logik. . . . . 361—368
b. Ontologie. . . . . 368—376
c. Kosmologie. . . . . 376—382
d. Rationale Psychologie. . . . . 382—386

Seite.
e. Theologie. . . . . 386—390
f. Practische Philosophie. . . . . 390—398
g. Die Wolff'sche Schule. . . . . 398—401

VIII. Eklekticismus und Popularphilosophie am Schlusse dieser Periode. . . . . 401—408

Zweiter Theil.

Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant.

Zweiter Theil.

Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant.

Eintheilung der Perioden der neueren Philosophie.

1. Eine lange Reihe von Jahrhunderten liegt zwischen dem Zeitabschnitt, in welchem das Dasein der griechischen Philosophenschulen und das an sie gebundene, durch die Macht des Zeitgeistes zuerst innerlich zerrüttete und zuletzt auch äußerlich zerstörte Leben der Philosophie des Alterthums seinen Untergang fand, und zwischen demjenigen, da wieder ein wesentlich freies, seine eigenthümliche Sphäre in der Hauptsache erkennendes und festhaltendes Streben nach Lösung der philosophischen Probleme in der Mitte des christlichen Europa sich erhob. Unter den bekannten Zuständen der europäischen Menschheit, welche im Mittelalter das Aufkommen des selbständigen Forschens und realen Wissens unterdrückten und, wie die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften, so auch die gesunde Entfaltung des philosophischen Denkens hemmten, beharrten die speculativen Bemühungen des christlichen Abendlandes während dieses ganzen Zeitraumes in der Unklarheit, Unmündigkeit und Abhängigkeit von äußerer Autorität, in welcher sie zuerst mit dem neunten Jahrhundert zum Vorschein kamen. Diese Abart der Spe-

culation, von Mönchen gepflegt, befangen von dem mit dem philosophischen Geist unvereinbaren Wahnglauben an eine übervernünftige und übernatürliche Offenbarung, bewegte sich, in der Absicht ihn zu vertheidigen und so viel als möglich der Vernunft zugänglich zu machen, innerhalb des Kreises jener im patristischen Zeitalter gegründeten kirchlichen Dogmen und Einrichtungen, welche nunmehr mit der ihren Gipfel erreichenden Gewalt der Hierarchie den Geist des Christenthums, dem sie zur Stätte dienen sollten, immer mehr unkenntlich und unwirksam machten, und welche die Rohheit jener Zeiten zwar durch die Macht des Aberglaubens einigermaßen zu bändigen, nicht aber dieselbe zu beseitigen, nicht den Völkern wahre Cultur zu bringen vermochten. Unfähig, sowohl die Bedeutung der philosophischen Forschung, als die Natur des supernaturalistischen Glaubens zu verstehen, vermengte jene Speculation die mit einander schlechthin unvereinbaren Elemente von Beiden und zeigte sich in dieser trüben Verwirrung eben so abhängig von den Ueberlieferungen des Neuplatonismus und von dem Ansehen des Aristoteles, als von der vermeintlich göttlichen Autorität der Kirche. Man pflegt sie als die scholastische Philosophie zu bezeichnen, weil sie aus den seit Karl dem Großen errichteten, für den Unterricht der Geistlichen bestimmten Schulen in den Klöstern und bischöflichen Sitzen hervorging. Neben ihr machte sich im Mittelalter eine philosophische Thätigkeit arabischer Gelehrter bemerklich, welche mit ihr den Charakter der Abhängigkeit von den Griechen, hauptsächlich von Aristoteles, und der Unreife und Bedeutungslosigkeit für die Fortbildung der philosophischen Probleme theilte. Erst im funfzehnten Jahrhundert, als die Wiederbelebung des Studiums der classischen Literatur im Abendlande, zunächst in Italien, begann, traten der Scholastik gegenüber und im Kampf mit derselben mancherlei philosophische Leistungen hervor, welche zwar auch noch auf Reproductionen und Combinationen der alten Philosopheme, mehr oder weniger modificirt durch Vorstellungen aus dem Kreise des christlichen und des kirchlichen Glaubens, in der Hauptsache sich beschränkten, aber doch schon mit mehr Geistesfreiheit, Eigenthümlichkeit der Wahl und des Urtheils und mit mehr

Geschmack erfolgend den Uebergang von der Herrschaft der Scholastik zu einer neuen Epoche der Philosophie bildeten.

2. Diese Epoche trat bei der Erscheinung des Cartesischen Systemes hervor, mit welchem die in ihrem Streben selbständige, sowohl den Banden der kirchlichen und supernaturalistischen Theologie, als dem überwiegenden Einfluß der Lehrbegriffe des Alterthums sich entziehende, in der Anwendung eigenthümlicher Methoden von selbstgefundenen Principien und Ausgangspuncten aus fortschreitende Philosophie der neueren Zeit ihren Anfang nimmt. Die von Descartes begründete Periode dauert bis auf Kant fort. Während derselben kommen bereits die der Natur der Sache nach möglichen noch in einer wesentlichen Einseitigkeit befangenen Richtungen der philosophischen Welterklärung sämmtlich vertreten und dargestellt zum Vorschein, nämlich der Dualismus, der Pantheismus und der monadologische Monismus, der Materialismus und der Idealismus, so wie im Bezug auf die Erkenntnißlehre der Gegensatz zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus sich ausspricht, und auch dem Dogmatismus der Skepticismus entgegentritt. Alle Versuche der Welterklärung in dieser Periode und nicht bloß diejenigen, welche sich auf die Beleuchtung der Natur und der Grenzen des Erkennens beschränkten, wurden von einem Streben begleitet, die inneren Gründe und Gesetze unsres Innewerdens sowohl der sinnenfälligen als der übersinnlichen Gegenstände zum philosophischen Bewußtsein zu bringen, und wie in der Philosophie des Alterthums seit Plato die Logik der Physik vorausging, so verwiesen auch jetzt die dogmatischen Lehrgebäude, und in einer noch näheren Beziehung, als bei den Alten, auf erkenntnißtheoretische Prämissen. Aber diese im Sinne der Alten logischen Untersuchungen drangen noch nicht genug ein in die Natur des Erkenntnißvermögens und in den Zusammenhang des Seins und des Erkennens, sie unterzogen das wichtigste der hierher gehörigen Probleme, die Frage nach der Genesis und Realität der von der Anerkennung ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit durchdrungenen Erkenntnisse und von

ihrem Verhältniß zu denjenigen, welche nur die thatsächliche Gewißheit in sich tragen, noch keiner sorgfältigen und genauen Beantwortung. Dem gemäß entbehrten die metaphysischen und die erkenntnißtheoretischen Leistungen dieser Periode einer tragfähigen Grundlage, einer angemessenen Methode, einer die ganze Berechtigung und Stärke ihres Standpuncts geltend machenden Durchführung.

3. Kant war es, welcher die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik mit einer ungleich größeren Energie, als sein Vorgänger Locke erfassend zuerst in gründlichere Forschungen über die Organisation, Gesetzmäßigkeit und Eigenthümlichkeit der menschlichen Intelligenz, über das Verhältniß des vorstellenden Subjectes zu den vorgestellten Objecten, über die Bedeutung des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsren Begriffen und Grundsätzen und über den Zusammenhang zwischen der rationalen und der empirischen Erkenntniß einging. Hierdurch führte er eine gehaltvollere Behandlung der philosophischen Probleme herbei, als ohne die Vernunftkritik vor ihm möglich gewesen war, indem er selbst mit großem Fleiß und der achtungswürdigsten Eigenthümlichkeit die theoretischen und die praktischen Disciplinen bearbeitete. Obgleich der von ihm ergriffene Standort des subjectiven, von ihm so genannten kritischen oder transcendentalen Idealismus auch zu den wesentlich einseitigen Gesichtspuncten gehört, so gab doch sowohl die Originalität der Erfindung, als die Kraft und Sorgfalt der Entwickelung seinen Lehren einen hohen Werth und verschaffte ihnen unter begünstigenden Zeitumständen eine solche Einwirkung auf das Zeitalter, wie noch nie einem philosophischen System zu Theil geworden war. Die Folgen dieser Einwirkung sind für unsere Geschichte die aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Fortbildungen der Philosophie. Sie machen in ihren Hauptmomenten eine bis in die Gegenwart lebendig fortwirkende Reihe tief durchdachter höchst lehrreicher Productionen aus, welche durch ihre Methode, ihre Umsicht und die Kunst ihrer Darstellung die des vorangegangenen Zeitraumes übertreffen. Aus diesem Ueberblick erhellt, daß sich drei Perioden für

die neuere Philosophie herausstellen, unter denen die erste von dem Beginne der Scholastik, also von Erigena, bis auf Descartes, die zweite von Descartes bis auf Kant, die dritte von Kant bis zu dem Hegelschen System, dasselbe mit eingeschlossen, und folglich bis zu dem letzten Hauptmomente in der Ausbildung der Vernunftforschung unseres Jahrhunderts führt.

Erste Periode.

Unreife Abarten und Vorübungen des neueren philosophischen Strebens bis zum Beginn seiner Selbständigkeit.

Von Johannes Scotus Erigena bis auf Descartes.

---

1. Philosophie unter den Scholastikern und den Arabern.

4. Im christlichen Abendlande seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts — nachdem Benedictus von Nursia zu Anfang desselben den ersten occidentalischen Mönchsorden auf dem Monte Cassino bei Neapel gestiftet, welcher bald nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und in England sich ausbreitete — waren es vornehmlich die Klosterschulen, in denen sich ein Rest wissenschaftlicher Bildung und Thätigkeit aus der früheren Zeit erhielt und fortpflanzte. Die Hülfsmittel, welche hier den gelehrten Beschäftigungen der Geistlichen Stoff und Nahrung darboten, waren außer den lateinischen Kirchenvätern, besonders dem Augustinus, die oben genannten Schriften des Boethius und des Cassiodorus, wozu auch die Lobrede auf die während des Mittelalters so genannten sieben freien Künste[1]) in Verbindung mit einer kurzen

---

[1]) Sie waren Grammatik, Rhetorik und Dialektik, welche den ersten Cursus, das Trivium, und Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, welche den zweiten Cursus, das Quadrivium

Darstellung ihrer allgemeinsten Lehrsätze kam, welche von dem Africaner Marcianus Capella zu Rom im fünften Jahrhundert unter dem Titel eines Satirikon verfaßt worden war. Aus solchen Hülfsquellen schöpften die beiden englischen Gelehrten, von denen jeder zu seiner Zeit den ersten Rang in der damaligen literarischen Welt behauptete, Beda (mit dem Beinamen Venerabilis, geb. 673, gest. 735) und Alcuinus (geb. vor der Mitte des achten Jahrhunderts, gest. 804) das Wenige, was sich über philosophische Gegenstände in ihren hinterlassenen Werken findet. Früher, als Beda, erwarb sich im Abendlande den Ruhm, der gelehrteste Mann seines Zeitalters zu sein, Isidorus Erzbischof von Hispalis (gest. 636), welcher insbesondere ein für seine Zeit brauchbares Realwörterbuch verfaßte [1]). Durch Alcuin ward Karl der Große in seinen Bemühungen unterstützt, die Schulanstalten in seinem Reiche zu verbessern und zu vermehren. Zwar ward unter seinen Nachfolgern nicht in seinem Sinn für die allgemeine Volksbildung Sorge getragen. Der Unterricht der Laien wurde vernachlässigt. Dennoch erhielt sich seitdem in den früher von ihm beherrschten Ländern eine beträchtliche Menge von Schulen sowohl in den Klöstern, wo sie lange die verhältnißmäßig zahlreichsten und blühendsten blieben, als an den bischöflichen Kirchen, wo sie durch das Institut der Canonici in Aufnahme kamen. Später seit dem dreizehnten Jahrhundert erhoben sich auch die Universitäten. Diese Anstalten waren die Pflanzschulen der in der oben bemerkten Weise unselbständigen, ihre eigenthümliche Sphäre und Bedeutung verkennenden, die kirchliche Theologie als Dienerin begleitenden scholastischen Philosophie.

---

ausmachten. Sie wurden in dem Gedächtnißvers zusammengefaßt: lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

[1]) Unter dem Titel Originum sive Etymologiarum LL. XX, so genannt, weil es mit der Erklärung der wissenschaftlichen Wörter und Namen die Angabe ihrer grammatischen Abstammung verbindet.

5. Für die früheste noch ganz jugendlich frische Erscheinung derselben dürfen die neuplatonisirenden Speculationen des Johannes Scotus Erigena [1]) im neunten Jahrhunderte gelten. Er nahm mit

---

[1]) Er war in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts geboren, sein Vaterland ist wahrscheinlich Schottland und dort Ergene in der Grafschaft Herford. In Schottland und England fanden sich damals verhältnißmäßig im Abendlande noch die meisten Ueberbleibsel der verlorenen gelehrten Bildung. Unter Karl dem Kahlen, dessen vorzügliche Hochschätzung er genoß, stand er zu Paris an der Spitze der königlichen Hofschule. Seine in der lateinischen Kirche damals ungewöhnliche Kenntniß der griechischen Sprache verschaffte ihm den Vorzug vor seinen Zeitgenossen unter den abendländischen Theologen, daß er neben den lateinischen Kirchenvätern, unter denen ihm Augustinus der wichtigste war, griechische, namentlich den Gregor von Nazianz und den Gregor von Nyssa, den Basilius und den Origenes, so auch den Maximus Confessor und den Dionysius Areopagita in der Ursprache zu lesen vermochte. Aus ihnen gewann er seine Zuneigung zu Plato. Von Allem, woraus sein lebhafter Geist Erregung und Nahrung zog, sprach ihn am meisten der Phantasieschwung und das geheimnißvolle Dunkel in den angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita an. Diese übersetzte er in das Lateinische und fügte später eine Uebersetzung der griechischen Scholien des Maximus zum Gregorius von Nazianz hinzu, in denen er die schwierigsten dunkelsten Stellen aus dem Dionysius nach seiner Meinung auf das treffendste erläutert fand. Wir besitzen von ihm eine Schrift de Divisione Naturae (Libri V. Oxon. 1681.), worin er sein philosophisch-theologisches System vorträgt, und eine Abhandlung de divina Praedestinatione (in Vindiciarum Praedestinationis et Gratiae, auctore Gilberto Mauguin, tomo posteriori, Par. 1650. p. 111—190.). In der letzteren widerlegt er die nach Anleitung des Augustinus gebildete Prädestinationslehre des Mönchs Gottschalk, seines Zeitgenossen, und setzt ihr entgegen seine Theorie von der menschlichen

Augustin an, daß die wahre Philosophie und die wahre Religion eins und dasselbe sein [1]). Die religiösen oder philosophischen Wahrheiten, meint er ferner, finden sich zwar zunächst in den Zeugnissen der heiligen Schrift. Weil aber die Ausdrücke derselben oft uneigentlich — mit Herablassung zur Schwäche der menschlichen Intelligenz — abgefaßt, deshalb schwerverständlich und der Auslegung bedürftig sind, so müssen jene Wahrheiten zweitens in den Erklärungen der von dem göttlichen Geist erleuchteten Kirchenväter gesucht werden, vor Allem in den Mittheilungen des Dionysius Areopagita, welchen er den großen und göttlichen Offenbarer nennt [2]). Diesen gottbegeisterten Dolmetschern der heiligen Schrift setzt er die Weltweisen entgegen, welche der höheren Erleuchtung entbehrend häufig, besonders in den wichtigeren, die Gotteserkenntniß betreffenden Puncten sich geirrt, und mehr nur im Bezug auf die irdischen vergänglichen Dinge manches Brauchbare zu Tage gefördert haben sollen [3]). In seinem Werk „über die Eintheilung der

---

Willensfreiheit, von dem Begriffe der göttlichen Vorherbestimmung, von dem Wesen der Sünde, und von der Bedeutung der göttlichen Strafen. Er ward nachmals auf Veranlassung des Papstes wegen ketzerischer Lehren von seiner Stelle an der königlichen Schule entfernt. Ueber seine späteren Schicksale ist nichts Zuverlässiges bekannt. Es ist zweifelhaft, ob er entweder das westfränkische Reich vor oder nach dem Tode Karls des Kahlen (877) verlassen, oder ob er in demselben sein Leben beschlossen. Eine Sage läßt ihn nach England zurückkehren, durch die Begünstigung dahin gezogen, welche die Wissenschaften dort unter Alfred dem Großen fanden.

[1]) de divina Praed. p. 111.

[2]) Man vergl. unter vielen anderen hierher gehörigen Stellen de Divis. Nat. I. p. 37. III. p. 106.

[3]) l. c. p. 104. V. p. 240. Auf der einen Seite stehen ihm saeculares philosophi oder sapientes mundi, auf der anderen Seite divini sacrae scripturae interpretes, pie atque catholice philosophantes, catholici viri, sancti theologi.

Natur" gibt er nichts weniger, als ein eigenthümliches System, sondern ein phantastisches Gewebe der neuplatonischen und der im Sinne seiner Zeit und des patristischen Zeitalters christlichen Vorstellungsweisen. Er beginnt die Reihe seiner Untersuchungen in dieser Schrift mit Aufstellung des vierfachen Unterschiedes, in welchem nach ihm die gesammte Natur oder die Allheit des Seins aus dem Gesichtspuncte des Begriffes des Schaffens uns sich kundgibt. Sie ist, behauptet er, theils die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, theils diejenige, welche geschaffen wird und zugleich schafft, dann die bloß geschaffene, nicht aber schaffende, endlich die weder schaffende, noch geschaffene[1]). Die erste ist Gott als der ursprungslose, schlechthin durch sich selbst bestehende Urheber von Allem und Jedem. Die zweite zeigt sich in dem Worte Gottes, in der Einheit der ursprünglichen, ewig durch den Urheber bestehenden wandellosen idealen Grundursachen der veränderlichen, in Zeit und Raum erscheinenden Dinge. Die dritte in dem Reiche dieser Dinge, als der sichtbaren Wirkungen jener Grundursachen. Die vierte wiederum in Gott, insofern Gott nicht bloß das Princip oder der erste Ausgangspunct ist, aus welchem die Dinge hervortreten, sondern auch das Ziel, oder der letzte Endpunct, in welchen die Dinge zurückgehen. Von dem Urheber des Alls sagt man in menschlicher Sprache deshalb, er schaffe, weil aus ihm die Gesammtheit der zeitlich entstandenen Dinge in Gattungen, Arten, Zahlen und mannigfaltigen Verschiedenheiten, vermöge einer wunderbaren Vervielfältigung, hervorgeht. Weil aber alles Hervorgegangene einst, wenn es zu seinem Ziele gelangen, in ihn, den Urheber, sich wieder zurückziehen wird, so heißt er deshalb auch das Ende von Allem, und in diesem Sinne kann er als die Natur bezeichnet werden, die weder schafft, noch geschaffen wird.

[1]) l. c. I. p. 1.: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat et non creatur, secunda, in eam, quae creatur et creat, tertia, in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat, nec creatur.

Nachdem nämlich Alles in ihn zurückgetreten sein wird, so wird nichts weiter durch Zeugung in Raum und Zeit, in Gattungen und Arten erscheinen. Alles wird in ihm ruhig verharren und ein untheilbares und unveränderliches Eins bleiben[1]).

6. Die Lehre des Erigena ist eine nähere Ausführung dieses Hauptgedankens. Gott als der Urquell des Existirenden betrachtet ist ihm, mit Plotin, der über das Wesen und Sein und über die möglichen Bestimmungen desselben, mithin über die Kategorieen Erhabene[2]), der durchaus Unbegreifliche und Unaussprechliche, von dem Nichts in der eigentlichen Bedeutung der Worte, sondern Alles nur uneigentlich und sinnbildlich ausgesagt werden kann. Nur aus und in seinen Wirkungen erkennen wir ihn. Daß er ist, erklärt sich uns in seiner Schöpfung, was er hingegen ist, zu begreifen, dies übersteigt nicht nur das Vermögen der menschlichen Vernunft, sondern auch die reinste Intelligenz der Himmelsbewohner. Nun vernehmen wir aber, soweit er uns in seinen Wirkungen sich offenbart, sein Dasein aus der Existenz der Dinge, seine Weisheit aus der bewunderungswürdigen Ordnung der Dinge, sein Leben aus der Bewegung. Die ursächliche schöpferische Natur, so darf man hiernach sich aussprechen, existirt also, ist weise und lebendig. Demzufolge lehren die Erforscher der Wahrheit, ihr Sein werde als der Vater, ihre Weisheit als der Sohn, ihr Leben als der heilige Geist bezeichnet[3]).

---

[1]) De Divis. Nat. I. p. 1. II. p. 46. u. 47.

[2]) l. c. I. p. 12.: sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam, h. e. divinae essentiae investigationem pervenitur, categoriarum virtus omnino exstinguitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia, praevalet. In ea vero natura, quae nec dici, nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit.

[3]) l. c. I. p. 8. 12. 13. Bei dieser Gelegenheit erklärt sich Erigena näher noch so über das Geheimniß der Trinität: der hei=

Der Sohn Gottes ist die Weisheit, welche aus dem Vater ausstrahlt und gleich ewig mit ihm ist, er ist der Gedanke Gottes, der mit ihm selbst eins ist, in welchem Gott die unwandelbaren

---

lige Theolog Dionysius der Areopagit leite uns in der Betrachtung dieses Geheimnisses auf das wahrste und zuverlässigste, indem er behaupte, daß durch kein Wort und keinen Namen, durch keine Bedeutung irgend eines articulirten Lautes die höchste urgründliche Wesenheit von Allem könne bezeichnet werden. Sie sei weder Einheit noch Dreiheit, eine solche nämlich, wie sie auch von der reinsten Intelligenz eines Menschen oder der klarsten eines Engels gedacht werden könne. Damit aber dennoch von einem so ganz unbegreiflichen und unaussprechlichen Gegenstande fromme Seelen etwas erfassen und aussprechen möchten, besonders auch in Hinsicht auf diejenigen, welche Belehrung über die christliche Religion von katholischen Männern verlangen, sein diese sinnbildlichen, symbolischen Worte des religiösen Glaubens von heiligen Theologen erfunden und mitgetheilt worden. Wir sollen demnach von Herzen glauben und mit dem Munde bekennen, die göttliche Kraft des einigen Wesens sei nach drei Personen in drei Substanzen enthalten, wie dieses mit Hülfe einer spirituellen Erkenntniß und einer vernünftigen Forschung gefunden worden ist. Indem jene Männer die eine unaussprechliche Ursache von Allem, das eine untheilbare, einfache und allgemeine Princip soweit im Auge hatten, als sie es, durch den göttlichen Geist erleuchtet, anzuschauen vermochten, nannten sie dasselbe Einheit. Insofern sie aber die nämliche Einheit von der Seite betrachteten, nach welcher ihr keineswegs eine unfruchtbare Einzelheit, sondern vielmehr eine wunderbare fruchtbare Vielfältigkeit zukommt, erkannten sie drei Substanzen der Einheit, die unerzeugte, die erzeugte und die fortschreitende. Das Verhältniß der unerzeugten Substanz zur erzeugten nannten sie den Vater, das Verhältniß der erzeugten zur unerzeugten den Sohn, das Verhältniß der fortschreitenden zu der unerzeugten und erzeugten den heiligen Geist.

Ideen der im Gebiete der Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit erscheinenden Dinge von Ewigkeit her vorgebildet hat[1]). Er ist, in jeder Bedeutung der griechischen Benennung „Logos," sowohl das Wort, als der Verstand und als der Grund. Das Erste, weil Gott der Vater durch ihn sagte, daß Alles werden solle, ja weil er selbst die Rede und das Gespräch des Vaters ist. Das Zweite, weil er das urbildliche Muster der sichtbaren und der unsichtbaren Gegenstände ist, weshalb er bei den Griechen „Idea", Gestalt oder Form heißt. Das Dritte, weil die Ursachen von Jeglichem ewig und unveränderlich in ihm bestehen. Mit Recht darf man sich daher auch so ausdrücken: Gottes Wort sei der zugleich einfache und in sich selbst unendlich vielfache schöpferische Verstand und Grund des sichtbaren Weltalls. Der einfache, weil die Gesammtheit der Dinge in ihm ein einziges und untheilbares Wesen ist, der vielfache, weil er durch das Universum ins Unendliche sich verbreitet und weil diese seine Verbreitung die Substanz des Universums ausmacht[2]).

7. Die im göttlichen Wort ewig beharrende, einfache, über Zeit und Raum erhabene Idealwelt offenbart sich in der sinnen-

---

[1]) l. c. II. p. 47. 48. 57. 58. III. p. 106. 107.

[2]) l. c. III. p. 106.: rationes omnium rerum, dum in ipsa natura verbi, quae superessentialis est, intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quidquid enim in deo verbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum verbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur, et ipsum verbum et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere, simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio, dominus verbum est. Nam a graecis logos vocatur, h. e. verbum vel ratio vel causa. Inde, quod in graeco evangelio scriptum est: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, potest interpretari: in principio erat verbum, vel: in principio erat ratio, vel: in principio erat causa. Quodcunque enim horum quis dixerit, a veritate non deviabit. Nam unigenitus dei filius et verbum est et ratio et causa, etc.

fälligen, mannigfaltigen Welt der in Zeit und Raum [1]) nach und neben einander sich ausbreitenden Dinge, ohne jedoch aus ihrer ursprünglichen Heimath und Natur herauszugehen. Die idealen Grundursachen treten in demjenigen hervor, dessen Gründe sie sind, verlassen aber hierbei nicht ihr Princip, die Weisheit des Vaters, in welcher sie von jeher gebildet sind, und während sie in sich selbst verbleiben und in dem unergründlichen Dunkel ihrer Vortrefflichkeit immer verborgen ruhen, hören sie nicht auf, zu erscheinen [2]). Daß dies möglich ist, wird uns anschaulich durch das Beispiel unserer eigenen Natur. Denn was unsere Intelligenz durch reine Thätigkeit des Denkens in sich selbst entwickelt und hervorbringt, das hält sie in sich fest, während sie es zugleich durch gewisse Zeichen äußerlich darstellt [3]).

---

[1]) Zeit und Raum sind nach Erigena mit der vergänglichen Welt entstanden und werden einst mit ihr wieder untergehen. Vergl. besonders de divis. nat. V. p. 240.: nullus pie atque catholice philosophantium divinaeque scripturae virtutem considerantium dixerit, ut opinor, loca et tempora ante mundum fuisse. — Totus mundus peribit, neque ulla pars sui post suum interitum remanebit sine interitu. Sunt autem partes ejus locus et tempus, in ipso igitur et cum ipso peribunt locus et tempus. Locum nunc dico, non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur. — Cum non fuerit, quod locari et circumscribi indigeat, quomodo erit locus? — Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis dividet et comprehendet, quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio. Pereunte igitur, quod mensuratur et illud, quod metitur, necessario peribit.

[2]) l. c. II. p. 59.: principales itaque causae et in ea, quorum causae sunt, proveniunt et principium, i. e. patris sapientiam, in qua factae sunt, non relinquunt, et, ut sic dicam, in se ipsis permanentes invisibiles tenebraeque suae excellentiae semper absconditae in effectibus suis veluti in lucem quandam cognitionis prolatae non cessant apparere.

[3]) l. c.

Die ganze Stufenfolge von Wesen, die von dem höchsten an bis zu dem niedrigsten Statt findet, läßt sich ihrem Umfang und ihren Grenzen nach dadurch angeben, daß Alles, was Realität hat, entweder bloß theilnehmend ist, oder dasjenige ausschließlich ist, woran theilgenommen wird, oder daß es beide Charaktere in sich vereinigt. Das Erste gilt von den Dingen, welche in der natürlichen Ordnung die untersten sind. Dies sind die zusammengesetzten sinnenfälligen Körper, die Nachbilder der einfachen unsichtbaren idealen. Sie nehmen bloß Theil an dem Sein des Höheren, während kein reales Ding weiter durch Theilnahme an ihnen subsistirt, denn die Schatten dürfen nicht unter die subsistirenden Dinge gerechnet werden. Das Zweite gilt von dem absoluten Urquell jeder Realität. Das Uebrige, was zwischen dem Urprincip und den Körpern in natürlichen Abstufungen oder Graden, welche die göttliche Weisheit angeordnet hat, in der Mitte sich befindet, ist ebensowohl theilnehmend als mittheilend [1]).

Wie aus der Quelle ein Fluß entspringt, in dessen Bette das Wasser, welches von der Quelle gespendet wird, in die fernsten Weiten hin sich erstreckt und rastlos strömt, so fließt die göttliche Güte und Wesenheit, die Weisheit und das göttliche Leben und Jegliches, was in dem Urquell des Universums ist, zuerst in die ursprünglichen Grundursachen und verleiht diesen ihr Sein. Dann ergießt es sich vermittelst der Grundursachen in die Wirkungen derselben auf eine unaussprechliche Weise nach einer festgesetzten angemessenen Ordnung, indem es immer vom Höheren zum Niedrigeren gelangt, bis es endlich durch die geheimsten Poren der Natur mit dem verborgensten Gange zu seiner Quelle zurückkehrt [2]). Von dort her rührt das Gute, das Wesen und Leben, die Empfindung, Vernunft und Weisheit, jede Gattung und Art, jede Fülle, Ordnung, Einheit und Gleichheit, jede Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, der gesammte Raum und die gesammte Zeit, Jegliches, was ent-

---

[1]) l. c. III. p. 102.: omne, quod est, aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum participans, etc.

[2]) l. c. p. 103.

weder wahrgenommen und gedacht wird, oder was für Sinn und Verstand zu hoch ist. Die unveränderliche Bewegung und einfache Vervielfältigung, welche von dem Höchsten und einzig wahren Guten ausgeht, in ihm erfolgt und auf dasselbe zurückgeht, ist die Ursache von Allem oder vielmehr ist selbst Alles. Denn das Uebrige, wovon man sagt, es existire, ist die Erscheinung dieses Unnennbaren, welche nur in ihm ihre Subsistenz hat. Gott ist daher Alles, was wahrhaft ist, weil er, wie der heilige Dionysius sagt, Alles macht und in Allem wird. Was wir durch Wahrnehmung und durch Denken auffassen, ist nichts Anderes, als die Erscheinung des nicht Erscheinenden, die Offenbarung des verborgen Bleibenden, die Bejahung dessen, von dem Jegliches verneint werden muß, das Begreifen des Unbegreiflichen, das Sich-Aussprechen des Unaussprechlichen, die Annäherung des Unnahbaren, der Körper des Unkörperlichen, das Wesen des Ueberwesentlichen, die Gestalt des Gestaltlosen, u. s. w. Wie wenig hierin ein Widerspruch liegt, dies erhellt auch durch das Gleichniß unseres Verstandes. Obgleich er an sich unsichtbar und unerkennbar ist, offenbart er sich dennoch vermittelst gewisser Weisen der Aeußerung und wird in ihnen erkannt. Während er in sinnenfälligen Zeichen gleichsam verkörpert nach außen hin sich darstellt, bleibt er innerlich verborgen. Indem er unsichtbar ist, wird er gesehen, und während er gesehen wird, ist er unsichtbar [1]).

---

[1]) l. c. p. 103. u. 104. vergl. p. 108. u. 127. Die Bedeutung des Dogma, daß die Welt aus Nichts von Gott geschaffen sei, erklärt Erigena hiernach folgendermaßen, l. c. p. 127.: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inacessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam eo nomine (scil. nihili) significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam *nihilum* non immerito vocatur.

8. Im Worte Gottes oder in der idealen Welt sind also die Ideen sowohl des Sinnenfälligen als des Denkbaren ewig enthalten [1]). Der Mensch ist in dieser idealen Welt oder in der Reihe der ursprünglichen Ursachen nach dem Ebenbilde Gottes gemacht. In ihm sollte die intelligible und die sinnenfällige Creatur, aus welchen beiden Gegensätzen er zusammengesetzt und gebildet worden, ein Untrennbares sein, so daß er als der Mittelpunct und der Vereinigungspunct des Geschaffenen dastehe [2]). Hätte er nicht gesündigt, so würde in ihm keine Trennung der Geschlechter sich finden, sondern er wäre bloß Mensch. Nicht würde in ihm der Erdkreis von dem Paradies sich abgesondert haben, sondern die gesammte irdische Natur wäre in ihm Paradies. Himmel und Erde würden sich in ihm nicht geschieden haben, sondern er wäre ganz himmlisch. Nichts Irdisches, Schweres und Körperliches würde an ihm erscheinen. Er würde existiren und zu der von seinem Schöpfer ihm bestimmten Zahl sich vervielfältigen, so wie die Engel existiren

---

[1]) l. c. p. 107.: totius igitur creaturae universitatem aeternam esse in verbo dei manifestum est. Dies macht Erigena durch folgendes Gleichniß anschaulich: huic conclusioni contradicere non valeo, dum sine ulla ambiguitate considero omnes numeros in monade et omnes lineas in centro aeternaliter et uniformiter subsistere. Et quamvis actu et opere numerantis et lineantis in varias numerorum species figurasque formentur, semper tamen in principiis suis, in monade dico et centro, uniformiter permanent nec unquam sine eis principia intelliguntur fuisse, nec in ipsis principiis fieri inchoasse, et dum ab eis multipliciter profluunt, uniformi tamen ratione aeterno atque incommutabili statu in eis esse non desinunt.

[2]) l. c. II. p. 48—51.: Ad hoc igitur quintum ex praedicti magistri (Maximi) sermonibus datur intelligi, inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti divisis extremitatibus compositus, unum inseparabile fieret et ut esset medietas et adunatio omnium creaturarum.

und vervielfältigt werden. Die sinnenfällige Natur würde in keinem fremden Unterschiede von der intelligibeln an ihm hervortreten. Denn er würde ganz eine reine Intelligenz sein, die stets und unveränderlich ihrem Schöpfer anhinge und auf keine Weise aus den ursprünglichen Ursachen herausginge, in denen sie geschaffen ist. Aber der erste Mensch unterließ es, in einer solchen Glückseligkeit sich zu erhalten. Durch Stolz sank er aus ihr heraus und seine Einheit zerfiel in die unendlichen Eintheilungen und Verschiedenheiten der menschlichen Natur. Da nahm die göttliche Gnade die Gestalt eines neuen Menschen an, in welchem die in dem alten Menschen zerstreute Natur zur vorigen Einheit zurückgeführt werden sollte. Sie beschloß in der Welt aus der Welt, d. h. als Mensch von Menschen um der Menschen willen geboren zu werden [1]).

Die Vernunft überzeugt uns davon, daß überhaupt die Welt nicht hervorgegangen wäre in der Mannigfaltigkeit der sinnenfälligen Arten und in den Verschiedenheiten ihrer vergänglichen Theile, wenn nicht Gott vorausgesehen hätte, daß der erste Mensch fallen und die ursprüngliche Einheit seiner Natur verlassen würde. Zufolge der Sünde erfolgte der Sturz des Menschen von dem Geistigen zum Körperlichen, vom Ewigen zum Zeitlichen, vom Unvergänglichen zum Hinfälligen, vom Höchsten zum Niedrigsten, von einem spirituellen Wesen zu einem thierischen, von einem einfachen Wesen zu dem Unterschiede der Geschlechter, von der Würde und Vermehrung der Engel zur schmachvollen fleischlichen Fortpflanzung. Durch eine solche Strafe belehrt sollte der Mensch seinen kläglichen Untergang, der auf der verkehrten Richtung seines Willens beruht, anerkennen, sollte zu dem Verlangen geleitet werden, vermittelst Reue und Ablegung seines Stolzes und vermöge Erfüllung der göttlichen Gebote, die er überschritten, zu dem früheren Stande seiner Würde zurückzukehren. Keineswegs ist anzunehmen, daß die göttliche Gnade des Schöpfers durch Unwillen, durch Begierde zu rächen bewogen, den sündigen

[1]) l. c. p. 51.

Menschen in diese Welt verstoßen habe. Vielmehr ist dies geschehen im Sinn einer unaussprechlichen Belehrung und eines unbegreiflichen Mitleidens. Der Mensch, welcher, mit Anwendung seiner freien Willkür, in der Würde seiner Natur zu beharren verschmähte, sollte, durch seine Bestrafung belehrt, behutsam und vorsichtig, demüthig und eingedenk seiner Verschuldung wieder eintreten in seinen ursprünglichen Zustand, aus welchem er späterhin, unter Obhut der göttlichen Güte und mit Behauptung seiner Willensfreiheit, nicht noch einmal wird fallen wollen noch können [1]).

9. Die sinnenfällige körperliche Welt ist aus unsinnlichen geistigen Principien entstanden. Denn durch die Verbindung von Materie und Form zu gewissen Verhältnissen der Quantität und Qualität entspringen die Körper. Aber die Materie an und für sich und die Formen und Kategorieen sind etwas Unkörperliches, bloß mit dem Auge des Geistes Wahrnehmbares. Die körperlosen Bestandtheile und Bedingungen bringen durch ihr natürliches Zusammentreffen und ihre wunderbare Harmonie die Körperwelt hervor, ohne daß sie dabei aufhören, ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit zu behaupten. Auf ähnliche Weise entsteht aus dem Zusammentreffen von Licht und Körper der Schatten, ohne daß hierbei Licht und Körper sich verändern; löset der Schatten sich auf, so kehrt er in diese seine beiden Ursachen zurück [2]).

Wie die Welt des Mannigfaltigen zugleich mit der Zeit und dem Raum einen Ursprung genommen und aus der Ideenwelt und aus dem göttlichen Worte hervorgebrochen ist, so wird sie auch dereinst nebst Zeit und Raum in das ideale oder spirituelle zeitlose und raumlose Sein sich wieder zurückziehen [3]). Es muß aber eine

---

1) l. c. p. 53.

2) l. c. I. p. 27—34. vergl. III. p. 102.

3) l. c. V. p. 232. 240. u. 241. Mit dieser Vorstellung von der Rückkehr der vergänglichen Dinge in ihre Grundursachen hängt auf das genaueste seine Ueberzeugung zusammen, daß die moralische

dreifache Art dieser Rückkehr unterschieden werden. Die erste besteht in der Verwandelung der sämmtlichen sinnenfälligen Creatur, welche in dem Umfange dieser Welt enthalten ist. Jeder Körper in dem Zusammenhange der körperlichen Natur, mag er bloß Bewegung, oder zugleich Vegetation, oder auch die Kraft der unvernünftigen Seele und das Sinnenleben besitzen, wird in seine verborgenen Ursachen zurückkehren. Die zweite besteht darin, daß die gesammte Menschheit, die in Christus errettet worden ist, in ihren ehemaligen Zustand, und, wie in ein Paradies, in die Würde des göttlichen Ebenbildes wieder erhoben werden wird, und zwar durch das Verdienst des Einen, dessen Blut für das Wohl unseres ganzen Geschlechtes vergossen worden. Keiner unter den Menschen wird für immer der natürlichen Güter beraubt bleiben, deren Genuß ein ursprüngliches Eigenthum der Menschheit ist, mag er nun hiernieden gut oder schlecht gelebt haben. Die dritte bezieht sich auf Diejenigen, welche nicht bloß zur Erhabenheit ihrer ursprünglichen Natur auf-

---

Verderbtheit der bösen Menschen sowohl als der gefallnen Engel und die Bestrafung derselben (welche letztere nicht an gewissen Orten auf eine sinnliche Weise erfolgt, sondern theils in den Vorwürfen des bösen Gewissens, theils in der Entziehung der äußeren Möglichkeit, Unrecht zu thun, besteht, de divis. nat. V. p. 265. vergl. de divina praed. p. 182.) nicht ewig dauern, sondern ein Ende nehmen werden. Die Bosheit, behauptet er, indem er sich auf die einstimmige Ansicht des Gregorius von Nazianz beruft (de divis. nat. V. p. 258), kann schlechterdings nicht immer währen, sondern muß zufolge der allgemeinen Nothwendigkeit des Seins bis zu einem gewissen Ziele gelangen und dann aufhören. Denn, sind seine Worte, wenn die göttliche Güte, welche stets nicht nur in den Guten, sondern auch in den Bösen gut wirkt, ewig und unendlich ist, so wird das Gegentheil derselben nothwendig nicht ewig und nicht unendlich sein. Der göttlichen Güte ist aber die Bosheit schlechthin entgegengesetzt. Die Bosheit wird also einst verschwinden und in keiner Natur zurückbleiben, weil in Allem die göttliche Güte wirken und erscheinen wird.

steigen, sondern vermöge eines Uebermaßes der göttlichen Gnade, die durch Christus und in Christus seinen Erwählten zu Theil werden wird, über alle Gesetze und Schranken der Natur hinaus auf eine überwesentliche Weise in Gott selbst übergehen und in ihm und mit ihm Eins sein werden [1]). Die Rückkehr dieser Auserkorenen durchläuft die sieben Stufen der Wiedervereinigung mit Gott. Die erste ist die Verwandelung des irdischen Körpers in lebendige Bewegung, die zweite die der lebendigen Bewegung in Empfindung, die dritte die der Empfindung in vernünftige Ueberlegung, die vierte die der vernünftigen Ueberlegung in die rein intelligente Seele. Nachdem diese fünf Theile unserer Natur Eins geworden sind, indem immer die niedrigeren von den höheren, nicht vernichtet, sondern in Einheit aufgenommen werden, so folgen die anderen drei Grade der aufsteigenden Bewegung. Von diesen ist der erste der Eingang der intelligenten Seele in die Wissenschaft alles dessen, was nach Gott ist, der zweite der Uebergang der Wissenschaft in die Weisheit, also in die innerste Betrachtung der Wahrheit, soweit sie dem Geschöpfe verstattet ist, der dritte und höchste der übernatürliche Untergang der geläutertsten Seelen in Gott selbst, in dem Dunkel des unbegreiflichen und unzugänglichen Lichtes, in welchem die Ursachen von Allem verborgen sind. Dann wird die Nacht wie der Tag erhellt werden, die geheimsten Mysterien werden alsdann den seligen und erleuchteten Intelligenzen auf eine unaussprechliche Art geoffenbart [2]).

---

[1]) l. c. V. p. 311.

[2]) Tunc, fügt Erigena l. c. in seiner mystischen Erleuchtung hinzu, perficietur octonarii numeri veluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas, in cujus typo sextus titulatur psalmus, psalmus David per octava. Resurrectio quoque Domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam hujus vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit, quinariam quidem, intra naturae terminos, ternariam vero supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum

10. So sehr auch Erigena bemüht war, den wahren Sinn der Bibel vermittelst allegorischer Deutung zu ergreifen und hierbei von den Kirchenvätern sich nicht zu entfernen, sondern immer durch ihre Autorität seine Behauptungen zu unterstützen, so konnte es doch nicht fehlen, daß ihn seine Vorliebe für die Schriftsteller der griechischen Kirche nebst seinen vernunftmäßigen Ansichten über so manche Puncte der Dogmatik, namentlich über das Verhältniß der Vorherbestimmung Gottes zur menschlichen Willensfreiheit, über die Beschaffenheit und Dauer der Strafen der Sünde und über die Bedeutung des Abendmahles [1]) in den Ruf der Ketzerei brachte. Dies in Verbindung mit dem Umstande, daß er seine Uebersetzung des Dionysius bekannt gemacht, ohne sie zuvor der Prüfung der römischen Curie zu unterwerfen, bewog den Papst Nicolaus den Ersten, von Karl dem Kahlen zu verlangen, daß er seinen Schützling nach Rom zur Verantwortung senden, oder ihn wenigstens von dem Lehrstuhle zu Paris entfernen möge. Der König hielt sich für genöthigt, in diesem letzteren Puncte zu gehorchen. Noch im dreizehnten Jahrhunderte ward die Schrift über die Eintheilung der Natur vom Papste Honorius dem Dritten als häretisch verdammt und ward öffentlich zu Rom verbrannt. So sorgfältig und so

---

deum, quando quinarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus deus, quemadmodum in aëre purissimo nihil aliud nisi sola lux.

[1]) Erigena hatte auf Verlangen seines königlichen Gönners und Beschützers um das Jahr 860 eine nicht auf uns gekommene, wie auch ihrem Inhalte nach uns nicht näher bekannte Darstellung der Lehre vom Abendmahle zur Bestreitung der Meinungen des Paschasius Radbertus verfaßt, welcher um diese Zeit durch die Behauptung, die späterhin zum katholischen Dogma geworden, Aufsehen erregte: im Abendmahle sei, nach erfolgter Consecration, ungeachtet noch die Erscheinung des Brodes und Weines für die Sinne zur Uebung des Glaubens bleibe, dennoch schlechterdings nichts Andres vorhanden, als das leibhafte Fleisch und Blut Christi.

mächtig waltete die römische Hierarchie in jenem Zeitalter, um jede Aeußerung freier Forschungen und jede nicht von ihr selbst sanctionirte Glaubensmeinung im Gebiete des Uebersinnlichen zu unterdrücken. Uebrigens ist unser Johannes Erigena der Einzige, den man als christlichen Philosophen seines Jahrhunderts betrachten kann, und auch im folgenden fand er keinen Nachfolger. Erst in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts zeigt sich wieder eine Annäherung zu philosophischen Bestrebungen bei einigen Theologen des Abendlandes.

11. Unter ihnen verdient vornehmlich der ehrwürdige Anselmus von Canterbury [1]) unsere Aufmerksamkeit wegen seines Versuches, jene wichtigsten aller menschlichen Ueberzeugungen, welche das Sein Gottes, die göttlichen Eigenschaften und das Verhältniß des Schöpfers zur Welt und zur Menschheit betreffen und welche ihm freilich schon in dem kirchlichen Gebiete des orthodoxen Glaubens auf dem unerschütterlichsten Fundamente zu ruhen schienen, auch in der Sphäre des rein vernünftigen Nachdenkens durch Demonstration zu begründen. Er ward hierbei von der Ansicht geleitet: der Inbegriff aller wahren höheren Erkenntnisse sei zwar in der katholischen Lehre, durch die Offenbarungen der Bibel und durch die authentischen Erklärungen derselben von Seiten der lateinischen Kirchenväter, hauptsächlich des Augustinus, gegeben und müsse zunächst im Glauben aufgefaßt und festgehalten werden. Nachdem aber die gläubige Annahme dieser Wahrheiten bereits erfolgt sei, könne auch das Trachten als pflichtmäßig angesehen werden, so weit als die Schranken unserer Intelligenz dies verstatten, zu begreifen und zu verstehen, was wir glauben [2]).

---

[1]) Er war Schüler und Nachfolger des auch für seine Zeit durch einige philosophische Bildung sich auszeichnenden Lanfranc, welcher, geb. zu Pavia 1005, als Erzbischof zu Canterbury 1089 starb. Geboren zu Aosta in Piemont 1034, ward Anselm Mönch in dem Kloster Bec in der Normandie 1060, Abt daselbst 1078, Erzbischof zu Canterbury 1093, starb 1109.

[2]) Vergl. Anselmi Cur deus homo, I, 2 (Anselmi Opp. ed. Gabriel

12. Sein Monologium, die Abhandlung, in welcher er zuerst diese Vernunftbetrachtungen schriftlich ausgeführt [1]), ist eine nicht bloß wegen ihrer Absicht, sondern auch wegen des in ihr hervortretenden Scharfsinnes schätzbare und so mangelhaft auch die dialektische Behandlung der Begriffe [2]) in ihr ist, dennoch in Erwägung des dunklen Zeitalters, in welchem sie entstand, als Probe eines Aufschwunges zum Selbstdenken und zur speculativen Forschung

---

Gerberon, edit. II. Par. 1721, fol.) pag. 75. De fide trinitatis cap. 2, p. 42—43. Monolog. praef. p. 3. Die Vernunft darf nach seiner Meinung nur gebraucht werden, um die Puncte des römisch katholischen Kirchenglaubens zu erläutern und zu vertheidigen, nie aber, um sie zu bezweifeln und zu bestreiten. Wo sie etwas nicht verstehen kann, was jenem Glauben angehört, muß sie sich demüthig unterwerfen. Vergl. de fide trinit. l. c.: nullus quippe christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Vergl. Epistol. II. epist. 41. p. 357.

1) De divinitatis essentia monologium.

2) Der traurige Zustand der damaligen Logik, die schon in unnütze Grübeleien und Spitzfindigkeiten bei der Untersuchung der Vorstellungsformen sich zu verlieren anfing, ohne zum rechten Verständniß der Bedeutung derselben zu gelangen, erhellt auch aus dem in Form eines Gespräches zwischen Lehrer und Schüler von Anselmus geschriebenen dialektischen Aufsatze de grammatico, worin die beiden Aristotelischen Kategorieen der Substanz und der Qualität durch Erörterung der Fragepuncte weitschweifig entwickelt werden: ob der Begriff des Grammatikers zur Kategorie der Substanz oder ob er zur Kategorie der Qualität gehöre, ob er eine erste oder zweite Substanz bezeichne, ob es einen Grammatiker gebe, der nicht Mensch sei, u. d. g. m.

achtungswerthe Combination philosophischer und theologischer Lehrsätze, die er größtentheils seinen Führern unter den Kirchenvätern verdankt und in denen das philosophische Element neuplatonisch ist. Er bezeichnet im Sinne seiner Vorgänger und Gewährsmänner die Schranken seiner Untersuchung durch die Anerkennung, Gottes Wesen an sich sei unerforschlich und unaussprechlich. Kein Wort könne zur eigentlichen Bezeichnung desselben dienen, was wir von ihm zu sagen vermögen, drücke nur ein Bild, eine Aehnlichkeit, ein Gleichniß aus, wodurch wir ihn so vorstellen, wie wir ihn in seiner Schöpfung, vornehmlich in der nach seinem Ebenbilde geschaffenen vernünftigen Natur des Menschen, gleichsam im Wiederschein erkennen [1]). Um nun aber dennoch Gott, so weit es für uns möglich ist, auf dem Wege der rein vernünftigen Meditation zu finden und seines Seins gewiß zu werden, sei die Vereinigung folgender von zwei verschiedenen Gesichtspuncten ausgehender Erwägungen erfoderlich.

Erstens, es gibt unzählig viele gute Dinge, die wir theils durch die Sinne wahrnehmen, theils vermöge der Urtheilskraft des Verstandes auffassen. Diese führen uns bei ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit nothwendig zu dem Begriff eines Guten überhaupt und schlechthin Guten an sich, durch welches sie gut sind. Denn nicht, was an ihnen das Verschiedene, sondern was an ihnen das Gleiche, ist an ihnen das Gute [2]). An dem allgemeinen Guten nehmen sie mehr oder weniger Theil [3]) und dieses, da es ihnen sämmtlich die Güte verleiht, übertrifft sie natürlich alle an Werth und Würde, ist das einzig selbständige, durch sich selbst Gute und das höchste Gute. Eben so muß auch etwas das Größeste von

---

[1]) Monolog. cap. 64 — 66. p. 24.

[2]) l. c. cap. 1. p. 4.

[3]) Vergl. außer l. c. cap. 1., auch cap. 16., wo der dem Plato nachgebildete Ausdruck participatio (μέθεξις) zur Bezeichnung dieses Platonischen Begriffes gebraucht ist, der cap. 1. durch die Worte angedeutet wird: bonum per se ipsum, *per quod* cuncta bona sunt.

Allem sein. Denn alles verschiedene Große behauptet den Charakter der Größe durch ein Einziges, was das Große an sich selbst ist. Es versteht sich, daß hier nicht das räumlich Große gemeint wird, sondern dasjenige, was um so besser und würdiger ist, je größer es ist. Das an und durch sich selbst Große und deshalb Größte von Allem muß das nämliche sein, was wir als das an und durch sich selbst Gute und als das Beste von Allem gefunden haben. Mithin zeigt sich als erwiesen, daß es ein Einziges gibt, was das Größte und Beste und demnach das Höchste ist [1]).

Zweitens Alles, was existirt, kann seine Existenz nur durch ein Einziges besitzen. Denn es besteht durch Etwas, weil schlechterdings nicht gedacht werden kann, daß es durch Nichts sei. Dies Etwas, wodurch es besteht, ist entweder ein Einiges, oder ein Mehrfaches. Gesetzt es wäre ein Mehrfaches, so würde ein dreifacher Fall Statt finden können. Entweder bezöge sich das Mehrfache auf Eines, wodurch es wäre, oder jedes Einzelne in diesem Mehrfachen bestände durch sich, oder es existirte gegenseitig durch einander. Ist nun das Mehrfache durch Eines, so ist Alles durch ein Einziges. Ist in dem Mehrfachen jedes Einzelne durch sich, so gibt es in der Natur eine Kraft an sich, durch sich selbst zu existiren, von welcher das Einzelne es hat, daß es durch sich sein kann. Also ist auch in diesem Falle das Mehrfache durch das Eine, von dem es das Vermögen erhält, durch sich zu sein. Durchaus verwerflich ist endlich die Annahme, daß Mehreres gegenseitig durch einander sei. Denn der Gedanke ist vernunftwidrig, daß ein Gegenstand durch denjenigen existire, dem er die Existenz verleiht. Demnach bleibt nur die Annahme übrig: Alles ist durch das Eine, was durch sich selbst ist. Dieses Eine ist nothwendig auch eben Dasjenige, was allem mannigfaltigen Guten und Großen die Charaktere der Güte und Größe mittheilt, folglich das Größte und Beste [2]).

---

[1]) l. c. cap. 1. und 2: et quoniam non potest esse summe magnum, nisi id, quod est summe bonum: necesse est, aliquid esse maximum et optimum, i. e. summum omnium, quae sunt.

[2]) Monolog. cap. 3. p. 5.

13. Anselmus beweiset nun ferner, diese eine höchste, schöpferische Substanz habe die Welt in dem Sinn aus Nichts geschaffen, daß sie weder selbst die Materie sei, noch unabhängig von ihr eine Materie vorhanden gewesen, aus welcher die Welt geworden [1]). Die Weltschöpfung ist aber ein Act der höchsten Vernunft. Mit Vernunft kann nicht von Jemanden Etwas hervorgebracht werden, wenn nicht im Denken des Hervorbringenden ein Muster, ein Urbild, eine Regel des zu Machenden dem Werke selbst vorhergeht. Bevor also das Universum entstand, war es in der Vernunft der höchsten Natur ausgesprochen, was, wie beschaffen und auf welche Weise das All der Dinge werden sollte [2]). Hieraus ergibt sich, alles Gewordene war, bevor es wurde, insofern nicht, als es nicht das war, was es jetzt ist, und als keine Materie existirte, aus welcher es hervorging. Jedoch war es keineswegs nicht hinsichtlich auf die Vernunft des Schaffenden, durch welche und gemäß welcher es entstand. Jenes Urbild oder jene Form der Dinge ist eine innere Rede in der göttlichen Vernunft, und ist als solche die höchste Wesenheit, durch welche Alles geworden ist und Alles in seiner lebendigen Thätigkeit besteht [3]).

Nachdem Anselmus dergestalt den Begriff des Logos gewonnen, so knüpft er hieran seine orthodoxe Darstellung der kirchlichen Tri-

---

[1]) l. c. cap. 6. 7. 8. p. 6. u. 7.

[2]) l. c. cap. 9.: nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent: quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent. Non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

[3]) l. c. cap. 10—14.

nitätslehre. Wir folgen ihm hierin weiter nicht, sondern heben aus seinem Monologium nur noch seine Ableitung der Eigenschaften hervor, welche unsere Vernunft nach seiner Meinung durch bloßes Nachdenken an dem höchsten Wesen anzuerkennen vermag.

14. Er bemerkt hier zuvörderst, daß bloße Verhältnißmerkmale, wie z. B. der Begriff des Höchsten von Allem, nicht geeignet sein, das substantielle Sein der Gottheit zu bezeichnen. Denn wenn auch keines der Dinge, zu denen Gott in einem Verhältnisse gedacht werden kann, vorhanden wäre, so würde er dessenungeachtet nicht minder vollkommen sein, um nichts weniger das sein, was er ist. Daher muß etwas gefunden werden, was einfach und schlechthin das Wesen Gottes ausdrückt. Wenn nun Jemand mit Sorgfalt über die Natur der Gegenstände nachdenkt, so wird er finden: jedes Einzelne, was, abgesehen von den bloßen Verhältnissen, existirt, ist entweder Etwas, was an und für sich besser ist, als seine Negation, oder Etwas, dessen Negation an einem Andern besser ist, als es selbst. So ist z. B. „weise" an und für sich besser, als „nicht-weise", „wahr" besser als „nicht-wahr", „gerecht" besser als „nicht-gerecht". Dagegen ist „nicht-Gold", von dem Menschen ausgesagt, besser als „Gold", während es allerdings auch Gegenstände gibt, an denen es etwas Geringeres ist, wie etwa das Blei. Der Mensch ist um so vieles besser, denn Gold, als er von der Stufe seines Werthes herabsinken würde, wenn er Gold wäre, und das Blei ist um so viel geringer, denn Gold, als es an Werth gewinnen würde, wenn es Gold wäre. Hieraus läßt sich die Anwendung machen auf die höchste Substanz: sie ist Etwas, im Bezug auf welches keine Negation desselben ein Besseres sein kann, als sie selbst ist, und sie muß alles dasjenige sein, was besser ist, als die Negation desselben. Sie ist also nichts Sinnenfälliges, weil es etwas nicht-Sinnenfälliges gibt, was besser ist, als das Sinnenfällige. Der vernünftige Geist, dessen Existenz, Beschaffenheit und Größe durch keinen körperlichen Sinn wahrgenommen wird, ist um so weit über das Sinnenfällige erhaben, als er unter der Höhe seines Wesens stehen würde, wenn er sinnenfällig wäre. Der höchsten Wesenheit kommt alles dasjenige zu,

dessen Negation etwas Geringeres ist, als die Position desselben. Demzufolge ist sie lebendig, weise, allmächtig, wahr, gerecht, glückselig, ewig, und so lassen sich hiernach ihre Eigenschaften sämmtlich bestimmen [1]). Man darf aber eigentlich nicht sagen, sie habe diese Eigenschaften. Denn hieran könnte sich die falsche Vorstellung knüpfen, es gebe eine Weisheit, eine Allmacht, ein Leben an sich, woran die Gottheit Theil nehme. Vielmehr ist sie selbst die höchste Vernunft, das höchste Heil, die höchste Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit, Güte, Größe, Schönheit, Unsterblichkeit, Unzerstörbarkeit, Unveränderlichkeit, Glückseligkeit, Ewigkeit, Macht und Einheit [2]).

15. Mehr durch Originalität sich empfehlend, als diese metaphysische Begründung der Lehre von Gott in dem Monologium, ist sein Versuch in einer später geschriebenen, „Proslogion" von ihm betitelten kleinen Abhandlung, vermittelst eines einzigen, ganz einfachen und schlechthin durch sich selbst gewissen Beweises die Ueberzeugung von Gottes Existenz für die Vernunft unerschütterlich fest zu stellen [3]). Dieser Beweis sucht aus der zunächst ihm ein=

---

[1]) l. c. cap. 15. p. 9.

[2]) l. c. cap. 16. p. 10.

[3]) Proslogion seu alloquium de dei existentia. Ueber die Art, wie er zur Auffindung dieses Beweises gekommen, macht er uns folgende interessante Mittheilung in dem Vorworte dieser Schrift: coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeat. Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem atque aliquando mihi videretur jam capi posse, quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei, quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis, in quibus proficere possem, impediret, penitus a me vellem excludere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die,

zuräumenden bloßen Denkbarkeit eines vollkommensten Wesens die schlechthin Statt findende Nothwendigkeit, es zu denken, mithin die apodiktische Gewißheit seiner Existenz für alle denkende Individuen, als denkende, zu entwickeln. Wir glauben, hebt er an, daß Gott das Größte von Allem ist, was gedacht werden kann. Zwar heißt es in der heiligen Schrift [1]: die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott. Aber selbst ein solcher Thor, wenn er die Worte hört „das Größte von Allem, was gedacht werden kann," versteht, was er hört, und was er versteht, das ist in seinem Verstande. Er muß also einräumen, in seinem Verstande befinde sich Etwas, was das größte Denkbare von Allem ist. Nun kann aber das, was dieses ist, nicht bloß im Verstande sich befinden. Wäre es bloß im Verstande, so könnte es außerdem noch als in der Wirklichkeit vorhanden gedacht werden, und in der Wirklichkeit vorhanden würde es ein noch größeres sein. Wenn daher das, was das größte Denkbare ist, bloß im Verstande angetroffen werden sollte, so wäre es Etwas, im Bezug auf welches ein noch Größeres gedacht werden könnte, und dieses widerspricht seinem Begriff, ist durchaus nicht möglich. Folglich existirt ohne allen Zweifel Etwas, was das größte Denkbare ist, ebensowohl in der Wirklichkeit, als im Verstande [2]. Dies ist so wahr, daß nicht einmal gedacht werden kann, es existire nicht. Denn man kann sich vorstellen, es existire ein Gegenstand, von dem sich gar nicht denken läßt, daß er nicht existire. Dieser ist ein größerer, als derjenige, von welchem

---

cum vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit, quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

[1] Psalm 14. V. 1.

[2] Proslog. cap. 2. p. 30.: convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est etc.

sich denken läßt, daß er nicht existire. Wenn also der größte aller denkbaren Gegenstände als nicht existirend sich vorstellen ließe, so würde er zugleich auch nicht der größte sein. Demnach existirt Etwas, was das denkbar Größeste von Allem ist, in Wahrheit dergestalt, daß nicht einmal gedacht werden kann, es existire nicht. Und das, ruft Anselmus in frommer Freude über den glücklichen Fund seiner Demonstration aus [1]), bist Du, Herr unser Gott!

Dieser von Anselmus selbsterfundene und der Denkkraft seines Erfinders allerdings Ehre machende Beweis für Gottes Sein, welcher im Mittelalter festgehalten und auch in neuerer Zeit von mehreren der angesehensten Philosophen vor Kant wieder aufgenommen und unter dem Namen des ontologischen allgemein bekannt geworden ist, fand schon unter den Zeitgenossen seines Urhebers einen Widerleger, der in einem kleinen, in der Sammlung der Anselmischen Werke gleich nach dem Proslogion befindlichen Aufsatze, mit nicht geringem Scharfsinne und mit großer Bescheidenheit durch wirklich treffende Einwendungen die gegenwärtig an dem Tage liegenden Mängel desselben aufgedeckt hat [2]).

---

[1]) l. c. cap. 3.

[2]) Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem. In einigen Handschriften und ihnen zufolge in der Ausgabe des Gerberon wird einem gewissen, sonst nirgends erwähnten Gaunilo, Mönch in dem Kloster Marmoutier, diese Kritik beigelegt. Der Urheber derselben ist aber, wie es scheint, dem Anselmus selbst nicht bekannt gewesen. Sie war ihm anonym, einer Abschrift seines Proslogions angehängt, zugesandt worden, worauf er eine Vertheidigung (die in der Hauptsache nur seine alten Behauptungen wiederholt) dagegen geschrieben: liber apologeticus, respondens pro insipiente. Auch von dem Verfasser der Biographie des Anselmus, seinem langjährigen Freund und Gefährten, dem Mönch und Geschichtschreiber Eadmer, wird der Name jenes ehrenwerthen Denkers nicht angeführt.

16. Ein namhafter Zeitgenosse des Anselmus, dessen Schriften aber verloren gegangen sind, Roscelinus oder Ruzelinus, ein Kanonikus zu Compiegne, scheint zuerst den durch den ganzen übrigen Theil des Mittelalters sich hindurchziehenden Streit über die Bedeutung der allgemeinen Vorstellungen herbeigeführt zu haben. So weit aus Aeußerungen in der gegen ihn gerichteten Anselmischen Schrift „über den Glauben an die Dreieinigkeit“[1]) auf seine dialektische Lehre geschlossen werden kann (welche wegen ihres Widerstreites mit denjenigen Begriffen aus der neuplatonischen Schule, durch welche man das kirchliche Dogma der Trinität speculativ zu begründen pflegte, den orthodoxen Theologen ein großes Aergerniß gab), behauptete er: den Begriffen des Allgemeinen entspreche nicht unmittelbar etwas wirklich Existirendes, sondern sie sein nichts Anderes, als sprachliche Bezeichnungen, deren wir uns bedienen. Es gebe nur individuelle Substanzen, und jede Eigenschaft sei, getrennt von dem Dinge, dem sie zukomme, bloß der Gegenstand einer abstracten Vorstellung. So könne man z. B. die Farbe nur an dem Körper, die Weisheit des Menschen nur an der Seele denken und verstehen[2]). Anselmus wirft dem Roscelinus und seiner Partei vor, ihre Vernunft sei in das Sinnenfällige versenkt und von den Bildern des Körperlichen eingehüllt. Sie vermögen sich nicht loszureißen von dem Stoffe der Sinnlichkeit nnd dasjenige unterscheidend aufzufassen, was die reine Vernunft allein zu betrachten habe. Sie können nicht einmal begreifen, wie mehrere Menschen in dem Artbegriffe nur ein einziger Mensch sein, um so weniger also zu dem Gedanken sich aufschwingen, wie in der göttlichen Na-

---

[1]) Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini.

[2]) Anselm sagt am angeführten Ort, c. 2: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere, quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi.

tur mehrere Personen, von denen jede ein vollkommner Gott sei, einen einzigen Gott ausmachen. Sie können nicht verstehen, daß der Mensch noch etwas Anderes sei, als ein Individuum oder eine menschliche Person, daher unmöglich anerkennen, daß von dem göttlichen Worte der Mensch angenommen worden, als eine andere Natur, nicht als eine andere Person [1]).

Die Partei, welche dem Roscelinus anhing und welche in der Folge gleiche oder ähnliche Meinungen über die allgemeinen Vorstellungen vorbrachte, die man Universalia oder universale Substanzen nannte, und welche hierin den Ansichten der alten Aristotelischen Schule näher stand, ward mit dem Namen der Nominalisten [2]), ihre Gegner, die nach den auf das Mittelalter gekommenen Ueberlieferungen aus dem Platonismus an der objectiven Realität der Universalien festhielten, wurden mit dem der Realisten [3]) bezeichnet. Beide entgegengesetzte Ansichten wurden nachmals auf mehrere Weisen modificirt und dies gab zu mannigfaltigen Spaltungen und dialektischen Kämpfen unter den Vertheidigern der verschiedenen Modificationen Anlaß.

Auch ist noch aus dem Ende des eilften und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts Hildebertus, Erzbischof von Tours [4]), wegen einer für seine Zeit verdienstvollen Leistung in der Sittenlehre zu erwähnen. Während sonst das hierher gehörige Trachten der Scholastiker damals nur ein dialektisches war und um die theologischen Dogmen sich herumdrehte, schrieb er unter dem Titel einer Moralphilosophie [5]) eine populäre Darstellung der Pflichtengebote, worin

---

1) Anselm. l. c.

2) Nominales. Sie nahmen nach der Ausdrucksweise der Scholastiker die Universalia in re oder post rem an.

3) Reales. Sie ließen die Universalia ante rem gelten.

4) geboren 1055 zu Lavardin, im Kirchensprengel von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours, starb um das Jahr 1134.

5) Moralis philosophia, sive de honesto et utili. Den Hauptin=

er hauptsächlich dem Cicero folgte und durch Stellen aus ihm und dem Seneca, auch aus Horaz, Juvenal und anderen lateinischen Schriftstellern seine Begriffsbestimmungen und Lehrsätze erläuterte und bestätigte.

17. Die in den Werken des Anselmus schon mit einer bedeutenden Ausbildung hervortretende scholastische Dialektik erlangte seitdem eine immer festere Gestaltung ihres Formalismus, ihrer Spitzfindigkeit und angestrebten Gründlichkeit in der Behandlung erkenntnißleerer Begriffe und Probleme bei dem nunmehr begonnenen Kampfe zwischen dem Nominalismus und dem Realismus durch die Streitschriften der beiden Parteien und durch ihre öffentlichen Disputationen. Sie war die damalige Philosophie der Philosophirenden unter den Scholastikern, denen es nur zu thun war um die Erklärung, die Eintheilung und die Demonstration eines durch das kirchliche Bewußtsein des Zeitalters und durch schwache, trübe Traditionen von griechischen Philosophemen ihnen gegebenen Inhaltes. Ein sehr angesehener Lehrer der Dialektik und Rhetorik war am Ende des eilften und im Anfange des zwölften Jahrhunderts Wilhelm von Champeaux [1]), der auf der bischöflichen Schule zu Paris in einem zahlreichen Kreise von Schülern wirkte nnd daselbst seine Ansicht von der Art, wie die Universalien in den Individuen enthalten sein, eine Zeitlang geltend machte [2]). Ihn bestritt sein noch

halt dieser Schrift behandelte er auch in poetischer Sprache, im elegischen Versmaaß, unter dem Titel: libellus de quatuor virtutibus vitae honestae.

[1]) starb 1120 als Bischof von Chalons.

[2]) Er lehrte, wie Abälard (epist. 1) berichtet, über den Begriff, der als „communitas universalium" bezeichnet wurde: ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard stellte ihm Einwendungen entgegen, wie folgende: si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur Petrum esse essentialiter Joannem

berühmterer Schüler Petrus Abälardus [1]), der verhältnißmäßig bedeutendste unter den Dialektikern und theologischen Lehrern des zwölften Jahrhunderts, allgemein auch in den größeren Kreisen der gebildeten Welt bekannt durch einen Theil der Schicksale und Leiden seines von ihm selbst beschriebenen Lebens [2]). Als Lehrer, anfangs bloß der Dialektik, später auch der Theologie, war er mit dem größten Erfolge zu Paris thätig, und trug, indem sein gefeierter Name Studirende aus ganz Frankreich und den Niederlanden, aus Deutschland und England dorthin zog, viel zum Aufblühen der hier sich bildenden, der Theologie und der Philosophie gewidmeten Universität [3]) bei. Lebhaftigkeit des Geistes, Witz und Beredsamkeit ließen ihn eine glänzende Rolle auf dem gelehrten Schauplatze seiner Zeit spielen. Jedoch ein Verdienst um die Wissenschaft sich zu erwerben, verhinderte ihn die falsche Richtung seiner auf das eine Hauptziel gerichteten Bestrebungen, die Geheimnisse des Kirchenglaubens durch die vermeintliche Kraft seiner dialektischen Gründe zu erklären, worin der allgemeine Charakter der scholastischen Abart der Philosophie unter der besonderen Modification seines Jahrhundertes sich ausdrückt. In seiner Hauptschrift, welche den Titel führt „christliche Theologie" [4]) und noch freier in seiner „Einleitung zu der christlichen Theologie" bemühte er sich, auf ähnliche Weise, wie Anselmus von Canterbury, geleitet von einem Anklange an platonisirende Vorstellungen, den er hauptsächlich aus Augustinus gewonnen, die Glaubenslehren und zwar vornehmlich, was er für ihren Mittelpunct hielt, das Dogma von der Trinität durch

---

et vice versa, und brachte ihn durch seine Widerlegung dahin: ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret.

[1]) geboren 1079 aus einem adligen Geschlecht in Bretagne, starb als Mönch 1142.

[2]) Abaelardus historia calamitatum.

[3]) universitas magistrorum et scholarium.

[4]) Theologiae Christianae Libri V. Ihr ging voraus Indroductio ad theologiam Christianam sive de fide trinitatis LL. III.

Speculation zu beleuchten und in die Region einleuchtender Vernunftwahrheiten zu versetzen. Seine Belesenheit war für seine Zeit groß, erstreckte sich jedoch, so weit dies aus seinen bis jetzt im Drucke vorhandenen Schriften hervorgeht, mit Ausnahme der christlichen Schriftsteller nur auf Cicero, Virgil und einige Andere der alten Lateiner, und unter den Griechen, die er nur in Uebersetzungen lesen konnte, auf einige Dialogen von Plato und auf die logischen Abhandlungen des Aristoteles und des Porphyrius. Den alten Philosophen, vorzüglich dem Plato, legte er einen hohen Werth bei, theils in Hinsicht auf ihre reine Sittenlehre, theils weil er der Meinung war, daß sich bei ihnen eine wahre Erkenntniß des Wesens der Gottheit und der Dreieinigkeit finde. Nächst der speculativen Theologie suchte er auch, nach dem Beispiele der von ihm bewunderten Alten, die Lehre von den Pflichten wissenschaftlich zu bearbeiten. Seine Ethik ist als Versuch einer solchen wissenschaftlich philosophischen Bestimmung der sittlichen Begriffe eine bemerkenswerthe Erscheinung jener Zeit und als solcher in der Geschichte der Scholastik der erste in seiner Art. Die Sünde [1]) erklärt er in ihr für die Einwilligung zu einer bösen That, zu welcher ein fehlerhafter Gemüthszustand, der selbst noch keine Sünde, sondern nur eine unvermeidliche Schwäche der menschlichen Natur sei, uns geneigt mache. Jene Einwilligung aber, behauptet er, sei Sünde, als eine Verachtung Gottes, der zufolge man nicht um Gottes willen dasjenige thue oder unterlasse, wovon man glaube,

---

[1]) Abaelardi Ethica, in Pezii thesauro noviss. Anecdotor. Tom. III. P. II. pag. 629.: *vitium* itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, h. e. inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie *peccatum* nominamus, h. e. culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud deum rea statuitur. — Peccatum igitur nostrum contemtus creatoris est et peccare est creatorem contemnere, h. e. id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum.

daß man es um seinetwillen thun oder unterlassen solle. Der sittliche Werth und Unwerth der menschlichen Willensäußerungen liege nicht in dem Aeußerlichen der erfolgten That, sondern in der Absicht der Handlung. Nicht, was geschieht, sondern mit welcher Gesinnung etwas geschieht, wäge Gott [1]).

18. Nach Abälard mag unter den Theologen des zwölften Jahrhunderts noch ein Schüler von ihm, Peter der Lombarde [2]), als derjenige genannt werden, der von ihnen allen am meisten Einfluß auf den Vortrag und die Bearbeitung der Dogmatik bei den spätern Scholastikern erlangt hat. Diesen Einfluß erwarb er sich durch sein Lehrbuch der dogmatischen Theologie [3]), worin er die Bestimmungen der lateinischen Kirche mit Anführung der sie betreffenden Stellen aus den Kirchenvätern an einander gereiht hat, indem er bei jedem Puncte die wichtigsten Einwürfe, Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten, die gegen denselben vorgebracht worden, kurz angibt und auflöset. Dies Buch wurde der gewöhnliche Leitfaden, dessen man sich mehrere Jahrhunderte hindurch auf den Universitäten bei den theologischen Vorträgen bediente, und eine zahlreiche Menge von Commentarien ward über dasselbe verfaßt. Sein Ansehen erhielt sich fortdauernd in der römischen Kirche und seit Erfindung der Buchdruckerkunst ward es in vielen Ausgaben während des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts verbreitet. Auch für den Forscher der Geschichte der Philosophie ist es keine unbelohnende Mühe, die Sentenzen des Lombarden durchzugehen. Man gewinnt aus ihnen in einer leichten Uebersicht eine anschauliche Vorstellung

---

1) l. c. pag. 640.: non enim, quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensat deus.

2) geboren im Gebiete von Novara in der Lombardei, Lehrer der Theologie zu Paris, Bischof von Paris seit 1159, gestorben 1164.

3) Sententiarum Libri IV. Sowohl dem Buche, als dem Verfasser wurde der Ehrennahme magister sententiarum beigelegt.

von der entarteten Religionsphilosophie der damaligen Zeit, von der unkritischen blindgläubigen Art des Gebrauchs der Kirchenväter, aus welchen der Stoff der Glaubenslehre zusammengetragen wurde, und von den subtilen Streitfragen und nicht selten albernen Spitzfindigkeiten, zu welchen die Bearbeitung dieses Stoffes Veranlassung gab [1]).

19. Während so die philosophirenden Theologen des Abendlandes mit einem in jeder Hinsicht beschränkten Vernunftgebrauch, unter zahllosen Mißverständnissen und Vorurtheilen, durch das schwache Licht einer von Traditionen der Philosophie des Alterthums entlehnten und den Kirchensatzungen angepaßten Speculation das undurchdringliche Dunkel des gegebenen Glaubens zu erhellen sich bemühten, kam auch bei den Arabern einige nur der Gelehrsamkeit, nicht der productiven Geistesthätigkeit angehörige, Beschäftigung mit den philosophischen Problemen auf. Sie schöpften von den Griechen, hauptsächlich aus dem in neuplatonischer Vorstellungsart aufgefaßten Aristoteles den Vorrath dialektischer und metaphysischer Formeln und Begriffe, den sie zur Denkvermittelung, Erklärung und systematischen Anordnung des Inhaltes der in dem Koran ihnen gewordenen göttlichen Offenbarung anwandten. Die arabische Philosophie ist uns allerdings im Einzelnen wegen der bisher nicht

---

[1]) Man vergl. Sentent. L. I. Distinct. XXXV. b., wo die Frage behandelt wird, ob in Gott Vorherwissen und Vorherbestimmung der Dinge habe Statt finden können, wenn nichts Zukünftiges würde gewesen sein, wenn er gar nichts geschaffen hätte, ferner L. IV. Distinct. XLIV. a., wo die Frage eine Beantwortung erhält, ob alle Menschen im gleichen Alter und mit einer gleichen körperlichen Natur auferstehen werden, und XLV. d., wo die Wirkung der Hülfe erörtert wird, welche zur Erlangung der Seligkeit oder doch zur Erleichterung der Verdammniß Verstorbenen von den Ueberlebenden durch Fürbitten bei Gott, durch Haltenlassen von Messen und durch Ertheilung von Almosen geleistet werden kann.

zureichenden Erforschung der Quellen noch nicht vollständig genug bekannt geworden, jedoch läßt sich über sie im Allgemeinen aus dem bereits Vorliegenden das Urtheil fällen, daß sie durchaus der Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit entbehrte und zur Fortbildung des philosophischen Forschens keinen unmittelbaren Beitrag gab, sondern für unsre Geschichte nur durch die Aufnahme und Benutzung griechischer Philosopheme und durch die von ihr ausgehende Vermittelung der Bekanntschaft, die im christlichen Abendlande mit dem Aristotelischen Systeme erfolgte, von Bedeutung ist. Die Periode der wissenschaftlichen Thätigkeit begann unter den Arabern seit der Regierung des Kalifen Al Mansur aus dem Hause der Abbasiden, des Erbauers von Bagdad [1]). Er und mehrere seiner Nachfolger, namentlich Harun Al Raschid [2]) und Al Mamum [3]) förderten in ihrem Reiche die gelehrten Arbeiten, so wie die Künste und Gewerbe durch jede Art der Unterstützung und Aufmunterung, welche der Macht und dem Reichthume zu Gebote steht. Das Nämliche gilt auch von den Omajjiden, welche in Spanien [4]) ein selbständiges Reich gestiftet hatten. Die wichtigsten Hülfsmittel der arabischen Gelehrsamkeit waren die Uebersetzungen griechischer Werke, welche auf Befehl der Kalifen veranstaltet wurden. Nun erwarben sich zwar die Araber in den übrigen gelehrten Fächern, welche sie betrieben, vornehmlich in der Medicin und in der Mathematik, Astronomie und Geographie nicht bloß durch Sammlung und Verbreitung des schon bei den Griechen vorgefundenen wissenschaftlichen Stoffes, sondern auch durch Fortbildung und Erweiterung desselben Verdienste. In der Philosophie aber kamen sie nicht über die Aneignung griechischer Lehrbegriffe und über die Anpassung derselben an die Satzungen ihrer Religion hinaus. Aristoteles, dessen na-

---

1) Er regierte von 753 bis 775.

2) der berühmteste unter den Kalifen, gelangte zum Throne 786 und starb 809.

3) regierte von 813 bis 833.

4) seit 755.

turwissenschaftliche Werke für sie von großer Bedeutung sein mußten, wurde auch in der Philosophie hauptsächlich zum Führer von ihnen gewählt. Jedoch war es nicht das Aristotelische System in seiner ursprünglichen, sondern in derjenigen Gestalt, in welcher es durch das Medium mangelhafter Uebersetzungen und insbesondere der Platonisirenden, aus dem Zeitalter des Neuplatonismus stammenden Erklärungsschriften von ihnen aufgefaßt wurde, dem ihre philosophische Richtung und Denkart größtentheils sich anschloß. Die angesehensten und im Bezug auf die scholastischen Philosopheme einflußreichsten unter den philosophirenden arabischen Aerzten und Naturforschern — bezeichnet mit den im Mittelalter gebräuchlich gewordenen verkürzten und veränderten Namen — waren folgende. Zuerst zeichneten sich aus Alkendi aus Basra, im neunten Jahrhundert, welcher in Folge seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und seines großen Ansehens das Studium der Wissenschaften unter seinen Volksgenossen sehr beförderte, und unter Andern über das Aristotelische Organon Commentare schrieb, und Alfarabi aus Balah in der Provinz Farab im zehnten, der durch seine Logik, das heißt, durch seine Erklärung der logischen Schriften des Aristoteles und durch seine beiden Abhandlungen über den Ursprung und die Eintheilung der Wissenschaften bei den Scholastikern Eingang fand. Ferner erwarben sich einen großen Ruf Avicenna (geb. um 980 zu Bochara, gest. 1036), welcher die Metaphysik, wie auch die Logik und die Physik in seinen Erklärungen des Aristoteles bearbeitete, Algazel (geb. zu Tus 1072, gest. 1111), der mit einem streng supernaturalistischen Glauben an den Buchstaben des Koran's eine skeptische Opposition gegen die dogmatische Philosophie verband und die wichtigsten Lehrsätze der dem Aristoteles und dem Neuplatonismus folgenden Philosophen unter seinen Sprachgenossen bestritt, Tophail (aus Corduba, gest. zu Sevilla 1190), Verfasser eines philosophischen Romans, in welchem er die neuplatonische Philosophie auf originelle Weise entwickelte, und der berühmteste unter ihnen Allen Averroes (geb. um die Mitte des zwölften Jahrhunderts zu Corduba, gest. zu Marokko 1026 oder 1217, ein Schüler des Tophail). Dieser gewann am meisten Einfluß auf die philosophischen Bestrebungen des christlichen Abendlandes. Er war der größte un-

bedingte Verehrer des Aristoteles, in welchem er das Musterbild der menschlichen Vollkommenheit erblickte, dessen Lehre ihm für die höchste Wahrheit und dessen Verstand ihm für den Gipfel des menschlichen Erkenntnißvermögens galt. Aristoteles, behauptete er, habe drei Wissenschaften erfunden, die Logik, die Physik und die Theologie, und bis dahin, nach einem Zeitraum von funfzehnhundert Jahren, sei kein Irrthum in denselben entdeckt worden [1]). Dieser Ansicht gemäß widmete Averroes die fleißigsten Bemühungen der Auslegung der Aristotelischen Werke. Er ließ eine bessere Uebersetzung derselben veranstalten und verfaßte Commentare über die meisten, über viele sogar eine dreifache Erklärung, eine kurze, eine ausführliche und eine zwischen beiden in der Mitte stehende, wobei er die Arbeiten mehrerer griechischer, in das Arabische übersetzter Commentatoren benutzte. Hiernach ward ihm vorzugsweise das Ehrenprädicat des „Commentators" beigelegt.

20. Im dreizehnten Jahrhunderte begann eine neue Periode für die scholastische Philosophie zufolge der Bekanntschaft, welche die abendländischen Theologen nunmehr mit dem ganzen Lehrgebäude des Aristoteles machten. Bis dahin war es nur die Aristotelische Logik gewesen, soweit sie dieselbe mit mangelhaften Hülfsmitteln, hauptsächlich durch die Vermittelung des Boethius sich angeeignet und für ihren Gebrauch sich zubereitet hatten, welche in Verbindung mit einigen neuplatonisirenden Vorstellungen auf ihre Dialektik bestimmend eingewirkt hatte. Sie lernten jetzt die Werke des Aristoteles, die ihnen in der Urschrift unzugänglich blieben, zunächst vermittelst der in das Lateinische übertragenen arabischen Uebersetzungen und Erläuterungen derselben, und später auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen kennen [2]). Die Beschaffenheit und Beschränktheit der Geistes-

---

[1]) Averr. Prooem. in Aristot. Phys. und an andern Stellen.

[2]) Die lateinischen Uebersetzungen der arabischen Versionen, Paraphrasen und Erklärungen der Werke des Aristoteles führten zuerst die vollständigere Bekanntschaft mit ihm bei den Scholastikern

bildung, mit welcher sie zu dem Studium dieses reichhaltigen und mannigfaltigen wissenschaftlichen Stoffes sich wandten, war ganz dazu geignet, sie für eine eben so unbedingte Bewunderung des scharfsinnigsten Denkers des Alterthumes und für eine willige Aufnahme seiner Lehren empfänglich zu machen, wie sie Beides bei einem Avicenna und Averroes vorfanden. Bald hieß ihnen Aristoteles vorzugsweise der Philosoph, wie Averroes der Commentator. Indem sie nun aber unter dem Beistand der fremden Erklärungen die Aristotelische Lehre auffaßten, konnten sie dieselbe nicht rein, sondern nur in jener eklektischen Weise annehmen, welche sie bei den Arabern antrafen und zu welcher ohnehin das Lesen der Kirchenväter und des Dionysius Areopagita sie hinführte. An den Autoritätsglauben gewöhnt und durch das Beispiel ihrer Vorgänger, wie durch alle Bedingungen des Zeitgeistes dazu angeleitet, anstatt aus eigenthümlicher Weltanschauung und aus ihrem eignen Innern die philosophischen Ideen zu erzeugen, vielmehr nur über gegebene Lehrbestimmungen zu brüten und diese in's Spitzfindige zu zergliedern, bildeten sie jetzt den ganzen Umfang der an die Kirchenlehre sich anschmiegenden und für die Vernunftforschung unfruchtbaren, in den Kreis überlieferter Begriffe gebannten logischen und metaphysischen Definitionen und Distinctionen nebst der schwerfälligen barbarischen

---

ein. Zum Theil wurden diese Uebersetzungen durch gelehrte Juden verfertigt, welche sich auf den arabischen Lehranstalten gebildet. Unter den jüdischen Gelehrten jener Zeit ist als Anhänger der arabisch-Aristotelischen Philosophie am berühmtesten geworden Moses Maimonides (geb. zu Corduba 1139, gest. 1205), besonders durch seine Schrift Moreh Nevochim (Doctor Perplexorum), einen Versuch, die jüdischen Religionsvorstellungen durch Philosophie zu begründen und zu erläutern. Dieses Werk wurde von den angesehensten Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts sehr geschätzt, und trug nicht wenig dazu bei, sie mit der Eigenthümlichkeit der arabischen Philosopheme bekannt zu machen.

Terminologie aus, welche der Aristotelischen Scholastik eigenthümlich ist [1]).

21. Die Häupter unter den Scholastikern dieses Jahrhunderts und hiermit überhaupt die vornehmsten Repräsentanten der mittelalterlichen Theologie und Philosophie waren Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Duns Scotus. Albert von Bollstädt, durch den Beinamen „der Große" geehrt [2]), verfaßte außer dem Entwurf eines Systems der Theologie (Summa Theologiae) und verschiedenen kirchlich theologischen Schriften, namentlich den Erläuterungen der Sentenzen Peter's des Lombarden, Commentare über die meisten Werke des von ihm auf das höchste geehrten Aristoteles [3]), die er schon deshalb nicht richtig verstehen

---

[1]) In ihr kamen die Bezeichnungen „quidditas, haecceitas, entitas, aliquitas, suppositalitas" und ähnliche auf, portentosa, wie Erasmus in seinem Encomium Moriae sagt, philosophorum recentiorum vocabula nonnisi a daemonibus cacata atque ab ipsis denuo collecta. Eine lebenskräftige Eigenthümlichkeit der Anschauungs- und Darstellungsweise des Schriftstellers konnte hierbei sich nicht geltend machen, sondern die Starrheit des überlieferten Inhaltes, der gegebenen Methode und der geschmacklosen Form drückt sich in allen Aristotelischen Scholastikern mit dem wesentlich gleichen Gepräge aus.

[2]) geboren 1193 oder nach Anderen 1205 zu Lauingen in Schwaben, aus dem adeligen Geschlechte von Bollstädt, studirte zu Padua, trat 1221 in den Dominikanerorden, dessen Provincial für Deutschland er später ward, worauf er in Köln sich niederließ, und dort, wie früher in Paris, Theologie und Philosophie lehrte. Er ward Bischof von Regensburg, legte aber schon nach drei Jahren diese Würde nieder und zog sich in sein Kloster zu Köln zurück, wo er 1280 starb. Die vollständigste, aber doch nicht alles von ihm Verfaßte enthaltende Sammlung seiner Werke, welche der Dominikaner Peter Jammy 1651 zu Lyon herausgegeben, beträgt ein und zwanzig Bände in Folio.

[3]) Langii Chronicon Citicense ad annum 1258: fuit in omni phi-

konnte, weil er sie nur in einer fehlerhaften Uebersetzung zu lesen vermochte [1]), und wobei er die Erklärungen der Araber sehr benutzte, so wie auch die Schriften des Dionysius Areopagita. Mit ihm begannen die von seinen Nachfolgern festgehaltenen spitzfindigen Untersuchungen über die Wesenheit und die Existenz, über die Form und die Materie der Dinge. Was die Meinungsverschiedenheit zwischen den Nominalisten und den Realisten betrifft, so stand er auf der Seite des Realismus, und war überzeugt, daß er in seiner Ansicht über diesen Punct der einstimmigen Lehre der Peripatetiker folge [2]). Er suchte die Grenzen der metaphysischen Theologie festzusetzen, den ontologischen Begriff Gottes zu bestimmen als des nothwendigen Wesens, in welchem die Wesenheit und die Existenz identisch sein, und die göttlichen Eigenschaften zu entwickeln. Auch auf naturwissenschaftliche Studien führte ihn das Beispiel des Aristoteles und der Araber. Bei der Unwissenheit der Zeit brachten ihn seine wenigen physikalischen Kenntnisse in den Ruf eines Schwarzkünstlers. Thomas aus dem gräflichen Geschlechte von Aquino im Neapolitanischen [3]), ein Schüler Albert's, war an Einfluß und Ansehen

---

losophia peripatetica peritissimus. Hinc et a plerisque simia Aristotelis appellatus est. etc."

[1]) Seine völlige Unkunde in der griechischen Philosophie überhaupt spricht sich unter Anderem dadurch aus, daß ihm die Stoiker und die Epikureer für die ältesten Philosophen galten, die vor Sokrates und Plato gelebt hätten, und daß er meint, die Stoiker hätten ihren Namen deshalb erhalten, weil sie ihre Lehren in Versen vorgetragen und diese in den Hallen abgesungen, die Epikureer aber entweder deshalb, weil sie auf der faulen Haut (supra cutem) lagen, oder (supercurantes) weil sie nur um unnütze Dinge sich bekümmerten.

[2]) Alb. de intellectu et intelligibili T. V. pag. 246.

[3]) 1224 auf dem väterlichen Schloß Roccasicca geboren; er ward 1243 Dominikaner, erhielt 1257 zu Paris, wo er eine Zeitlang gelehrt hatte, die theologische Doctorwürde und lehrte nachmals zu Rom, Bologna und Pisa. Das ihm angetragene Erzbis=

in der römischen Kirche seinem Lehrer noch überlegen. Auch er verfaßte, wie jener, viele Erläuterungsschriften über den Aristoteles, von dessen Werken er eine neue Uebersetzung veranstaltete, auch er gab einen Commentar über den Lombarden und eine Summa der Theologie, und stellte seine theologischen Lehrsätze außerdem noch in anderen Schriften dar. Er gewann eine große Anzahl von Anhängern und blieb lange der Hauptführer auf den Pfaden der scholastischen Theologie und Philosophie. Den Realismus vertheidigte er in einer eigenthümlichen Modification, wobei er mit Aristotelischen Ansichten manches Neuplatonische verwebte. Das Allgemeine war ihm zwar nicht etwas für sich in der Wirklichkeit Existirendes, sondern nur ein der Möglichkeit nach Vorhandenes. Aber die abstracte Form als das Object der Verstandeserkenntniß galt ihm für das ursprüngliche Wesen der Dinge, und er suchte hierbei für die aus Materie und Form bestehenden Einzelwesen das Princip der Individuation aufzustellen. Die vernünftige Seele betrachtete er als die substanzielle, unkörperliche und unzerstörbare Form des Menschen. In seinem Entwurf der Theologie läßt er die Glaubensartikel als die Principien dieser Wissenschaft gelten, welche selbst keiner Beweisführung fähig und bedürftig dazu geeignet sein, um aus ihnen andre Sätze zu beweisen. Dessenungeachtet demonstrirt er auch hier zuweilen mit dialektischen Gründen, welche aus Aristoteles und aus den Neuplatonikern, vorzüglich aus Dionys dem Areopagiten entlehnt sind.

Zu einem bedeutenden Ruhm gelangte gleichfalls sein Zeitgenosse Johannes von Fidanza, welcher den Namen Bonaventura annahm [1]). Dieser verfaßte ebenfalls einen weitläufigen Commen-

---

thum zu Neapel schlug er aus. Ihm wurden die Beinamen eines doctor universalis und angelicus ertheilt. Er starb 1274 auf der Reise zur Kirchenversammlung in Lyon; 1523 ward er vom Papst Johann XXII. canonisirt. Die beste Ausgabe seiner Werke ist zu Rom auf Kosten Pius V. 1570 u. 71 in achtzehn Foliobänden erschienen.

[1]) ward geboren 1221 zu Bagnarea im Florentinischen. Den Na-

tar über die Sentenzen Peter's, stellte aber die Mystik über die Speculation und machte daher nicht nur überhaupt in seiner Aneignung und Anwendung der damaligen Schulphilosophie mehr noch, als Thomas, das neuplatonische Element geltend, sondern ordnete auch dem Streben nach Erweckung frommer Gesinnung die dialektische Behandlung der theologischen Probleme unter.

Endlich Johannes Duns Scotus [1]) schrieb neben seinen theologischen Werken theils Erklärungen des Aristoteles, theils auch eigne philosophische Abhandlungen, namentlich eine speculative Grammatik, einen Tractat über das Princip der Dinge, vermischte Fra-

---

men Bonaventura nahm er an, als er 1243 in den Franziskanerorden trat, dessen General er 1255 wurde. Zu Paris wurde er 1257 Doctor und Lehrer der Theologie, und erhielt den Beinamen doctor seraphicus. Er starb 1274 zu Lyon. Vom Papste Sixtus IV. ward er 1482 canonisirt. Die vorzüglichste Ausgabe seiner Werke ist die auf Befehl von Pius V. 1588—96 zu Rom in sieben Foliobänden veranstaltete. Beträchtlich ist die Anzahl seiner ascetischen und mystischen Schriften. Zu diesen gehört sein Itinerarium mentis in Deum, De mystica Theologia, De septem gradibus contemplationis, De institutione vitae christianae, De regimine animae, Speculum animi, De septem itineribus aeternitatis, Stimulus divini amoris, und andere.

[1]) geb. zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, wie es scheint, in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Er trat als Jüngling in den Franziskanerorden, studirte zu Oxford und ward daselbst Lehrer der Theologie und Philosophie. Von den Oberen seines Ordens ward er 1304 nach Paris gesandt, um daselbst die theologische Doctorwürde sich zu erwerben, und lehrte dort bis zum Jahre 1308. Sein Scharfsinn und seine Spitzfindigkeit erwarben ihm den Beinamen doctor subtilis. Er starb zu Köln 1308. Seine Werke sind in zwölf Foliobänden von dem Franciscaner Lucas Wadding zu Lyon 1639 herausgegeben. Die vier ersten Bände enthalten seine philosophischen Arbeiten.

gen über die Formalitäten, u. d. g. m.. Er bestritt die Lehrsätze des Thomas von Aquino in mehreren damals für wichtig gehaltenen Puncten, zum Beispiel in Hinsicht auf die Bedeutung der Universalien, indem er unter einer andern Modification, als Thomas, Realist war, ferner im Bezug auf die Dogmen von der Gnade und Rechtfertigung, von der Empfängniß der Jungfrau Maria, u. s. w.. Hierdurch legte er den Grund zu den Streitigkeiten, welche zwischen den Anhängern des Thomas und den seinigen lange sich erhielten. Der Realismus, dem die genannten Hauptlehrer der Scholastik, obgleich mit einer verschiedenen Auffassungsweise, zugethan waren, verdrängte durch sie auf geraume Zeit den Nominalismus.

22. Eine in gewisser Hinsicht originelle, jedoch auch nur den Hang zu einer unfruchtbaren Beschäftigung mit der Combination erkenntnißleerer Abstractionen bezeichnende Erscheinung jener Zeit ist die von Raymund Lullius erfundene und von ihm so genannte große oder universelle Kunst [1]). Ihr Urheber glaubte in ihr den

---

[1]) Lullius ward 1235 oder 36 zu Palma auf der Insel Majorka geboren. Das unruhvolle Leben dieses mit einer feurigen Einbildungskraft begabten excentrischen Kopfes war dem vergeblichen Ringen nach Ausführung schwärmerischer, luftiger Pläne, dem Streben, die Muhammedaner und Juden zu bekehren, der Ausbreitung seiner großen Kunst und der Alchymie gewidmet. Er starb 1315 an den Folgen der Mißhandlungen, die er bei seinem dritten Bekehrungszuge nach der Nordküste von Afrika daselbst von den Muhammedanern erlitten. Die Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Schriften ist sehr beträchtlich. Sie betreffen seine große Kunst, die Philosophie und Theologie, die Naturwissenschaften, die Jurisprudenz und Politik. Herausgegeben sind sie von Salzinger zu Mainz, 1721 — 42 in zehn Foliobänden. Was nun diese Ars magna oder universalis betrifft, so ist sie ein Fachwerk der Begriffe, welches dieselben nach fünf Hauptkreisen ordnet, von denen jeder neun Wörter oder Rubriken enthält. Der erste Kreis ist der Circulus subjectorum, mit den Wörtern: deus, spiritus, cor-

philosophischen Schlüssel zur Auflösung aller wissenschaftlichen Aufgaben entdeckt und die zuverlässige Methode zum Gewinn und zur Ausbildung alles Wissens gelehrt zu haben. In der That aber ist sie nichts Anderes als die Aufstellung einer Topik oder eines Fachwerkes, welches die Anleitung gibt, jeden beliebigen Gegenstand aus einer Anzahl festgesetzter, für ihn entweder passender oder nicht passender Gesichtspuncte zu betrachten, und nach denselben

---

pus, homo, sensitivum, vegetativum, instrumentale, posessiones, actiones. Der zweite ist der Circulus praedicatorum absolutorum; diese sind: bonitas, duratio, capacitas, forma, localitas, motus, potentia, principium, quantitas. Hierauf folgt der Circulus praedicatorum respectivorum: differentia, concordantia, contrarietas, ordo, aequalitas, inaequalitas, figura, signum, relatio. Dann der Circulus praedicatorum negativorum: annihilatio, diversitas, impotentia, contradictoria, malitas, nihil, privatio, remotio, falsitas. Endlich der Circulus quaestionum: an? quid? cur? ex quo? quantum? quale? quando? ubi? quonam? Jeden beliebigen Gegenstand der Vorstellung kann man nun unter diese Rubriken bringen, um die aufgestellten Begriffe und Fragen auf ihn zu beziehen. Da er sich auf eine unübersehbar vielfältige Weise mit ihnen combiniren läßt (wollte Jemand alle in der Ars Lulliana mögliche Weisen der Combination aufzeichnen, so würde er in hunderttausend Jahren nicht fertig werden können, wenn er gleich in jeder Stunde eine Million derselben zu Papier brächte), so ergibt sich hieraus eine eben so große Menge von Problemen und Bestimmungen, von denen zwar bei weitem die meisten jedesmal ganz bedeutungslos sein müssen, aber doch einige mitunter auf einen brauchbaren Gedanken führen können, auf den man sonst vielleicht nicht gefallen sein würde. Vergl. Morhofii Polyhistor literar. etc. Lib. II. cap. 5. p. 350. sq., Benjamin Hederichs Anleit. zu den führnehmsten philolog. Wissenschaften, Wittenb. 1713, S. 382—391. Raymundi Lullii Opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem etc. pertinent. Editio postrema. Argentor. 1651.

über ihn vorzubringen, was man im Ganzen genommen ohnehin schon von ihm versteht oder doch von ihm zu sagen weiß.

Ein dem Lullischen ganz entgegengesetzter Geist wahrhaft fruchtbarer und gründlicher Forschung tritt bereits in diesem Jahrhundert hervor in den wissenschaftlichen Bestrebungen des Engländers Roger Baco, der eine ächte Reform der Wissenschaften im Sinne hatte, durch seine Einsichten über sein Zeitalter sich erhob und über die Mängel der Scholastik in vielem Betreff ein richtiges Urtheil besaß [1]). Er lehrte eine geraume Zeit in Oxford, bis die Verfolgungen seiner Gegner, unter Papst Innocenz IV., ihn um Lehramt und Freiheit brachten. Diese seine erste Gefangenschaft dauerte bis zur Regierung des Papstes Clemens IV., der früher als päpstlicher Legat in England ihn kennen gelernt hatte und ihn in seinen Schutz nahm. Später aber unter Nicolaus III. ward er auf Befehl seines Ordensgenerales wieder eingesperrt und erst nach dem Tode Nicolaus IV. (der im April 1292 starb) freigelassen. Auch die Verbreitung seiner Schriften wurde durch seine Oberen verhindert und dergestalt ward für seine Wirksamkeit für die damalige Zeit, die noch nicht reif genug war, um sie zu verstehen und zu benutzen, gelähmt oder vielmehr gänzlich unterdrückt [2]). Er besaß Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache und eine sehr ausgebreitete Belesenheit. Sein Lieblingsstudium war die Naturforschung mit Anwendung der Mathematik. In diesen Fächern scheint er sich mannigfaltige Kenntnisse mit Hülfe eigner Beobachtungen und Versuche erworben zu haben, wenn er gleich von manchen Vorurtheilen in der Naturbetrachtung sich nicht losreißen konnte und der Astrologie und Alchymie ergeben war [3]).

---

[1]) Geboren in der Nähe von Ilchester in Sommersetshire, 1214, studirte er zuerst in Oxford, dann in Paris, erhielt hier die theologische Doctorwürde und trat später in den Orden der Franciskaner. Von Paris begab er sich nach Oxford zurück.

[2]) Er starb 1292, kurz nach seiner Befreiung, oder 94.

[3]) Erst in neueren Zeiten sind einige seiner Schriften ans Licht gezogen worden, unter denen die wichtigste sein sogenanntes **Opus majus ad Clementem IV. Pontificem Romanum** ist, herausgegeben

23. Während des vierzehnten Jahrhunderts und zu Anfange des funfzehnten, da mehrere vorzügliche Köpfe als Vertheidiger des Nominalismus auftraten und der Kampf desselben gegen den Realismus mit erneuter Lebhaftigkeit geführt wurde, dauerte zwar im Ganzen genommen die bisherige Art zu philosophiren mit ihren Eigenthümlichkeiten und Mängeln als die alleinherrschende fort, doch zeigte sich bei der Partei der Nominalisten in einigen Puncten eine etwas größere Freiheit im Denken. Auch äußerte sich hier und da bei einzelnen achtungswerthen Männern das Unbefriedigtsein durch die scholastisch-wissenschaftliche Behandlung der Theologie und Philosophie in manchen von ihr sich mehr oder weniger entfernenden, wenn gleich noch zu keiner besseren Methode sich erhebenden Richtungen der Verstandesforschung oder der gemüthlichen Betrachtungen. Unter diesen kommt vornehmlich in Betracht die Weise, wie der gelehrte und scharfsinnige Johannes Gersonius [1]), der übrigens als Philosoph zu dem Nominalismus sich hinneigte und dessen Streitpuncte mit dem Realismus auszugleichen strebte, die mystische Theologie empfahl [2]). Er setzt sie der speculativen Theologie entgegen und unterscheidet sie von derselben durch eine Reihe von Bestimmungen, in welchen er ihren höheren und allgemeineren Werth kenntlich zu

---

von einem Doctor der Arzneikunde Samuel Jebb, zu London 1733, fol. Dies Werk umfaßt eine Reihe von Abhandlnngen, in denen Baco seine Entdeckungen, Vorschläge und Verbesserungen für die verschiedenen Zweige des Wissens ausspricht, die Hindernisse hervorhebt, welche in der bisherigen Behandlungsart der gelehrten Gegenstände der richtigen Erkenntniß entgegenstehen, und auf die Unentbehrlichkeit sowohl der Sprachkunde als der Mathematik aufmerksam macht.

[1]) Geboren zu Gerson in der Nähe von Rheims 1363, Doctor der Theologie auf der Universität zu Paris und seit 1395 Kanzler derselben, starb zu Lyon 1429.

[2]) Gersonii Operum (opera et studio Lud. Ellies du Pin, Antwerpiae, 1706. V. Tom. fol.) tomi tertii pars secunda continens opera mystica et pia.

machen sucht. Die speculative, sagt er, beruht auf äußeren Erfahrungen, die mystische dagegen lediglich auf den inneren Erfahrungen frommer Seelen [1]). Jene wird ergriffen mit dem Erkenntnißvermögen, dessen Object das Wahre ist, diese mit dem Begehrungsvermögen, dessen Object das Gute ist [2]). Jene bedient sich der Schlüsse, auf gleiche Art wie die Naturwissenschaften. Deshalb heißt sie bei Einigen die Schultheologie oder die wissenschaftliche, obgleich die Schulübungen bei ihr nicht zureichend sind, wenn man nicht mit eifriger Bemühung strebt, auf eine eigenthümliche und innige Weise zu fassen, was von den größten Lehrern mitgetheilt worden. Die mystische Theologie dagegen, da sie nicht mit einer wissenschaftlichen Erkenntniß sich befaßt, bedarf einer solchen Schule nicht, welche man die des Verstandes nennen mag, sondern sie wird erworben durch die Schule der Empfindung und durch eine kräftige Uebung in den sittlich guten Eigenschaften. Diese Schule verhält sich zur Religion oder zur Liebe, wie jene zum Wissen oder zum Erkennen. Daher kann die mystische Theologie, ungeachtet sie die höchste und vollkommenste Kunde von Gott ist, dennoch Eigenthum eines jeden Gläubigen, auch des Ungelehrten sein. Zur speculativen Theologie aber sind, wie zur Metaphysik, die Grammatik, die Logik und die übrigen philosophischen Disciplinen, und die Vereinigung von Fleiß und ausgezeichnetem Talent erfoderlich, wobei freilich die Unter-

---

1) De mystica theologia consideratio II.: theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra, in cordibus animarum devotarum, sicut alia duplex theologia (nämlich symbolica, wie er mit Dionysius dem Areopagiten unterscheidet und propria) ex his procedit, quae extrinsecus ostenduntur.

2) l. c. consid. XXIX.: prima et principalis differentia sumitur ex subjecto vel potentia; quoniam licet utraque (theologia mystica et theologia speculativa) sit in anima rationali, nihilominus distinguendo potentias animae secundum rationes suas, speculativa theologia est in potentia intellectiva, cujus objectum est verum. Mysticam vero reponimus in potentia affectiva, cui pro objecto bonum assignamus.

stützung der göttlichen Gnade nicht fehlen darf. Die speculative kann in keinem Menschen vollkommen sich finden, ohne die mystische, wohl aber umgekehrt diese ohne jene [1]). Durch diese sind wir in Gott, indem wir in ihm befestigt und von dem unruhigen Meere der sinnlichen Begierden zu dem festen Ufer der Ewigkeit geführt werden. Hingegen vermag die speculative für sich allein nicht zu beruhigen, vielmehr beunruhigt sie, weil in dem bloßen Forschen nach Wahrheit ein nie gestilltes, immer reges Verlangen lebt [2]).

24. Auch gehört hierher wegen der Beschaffenheit und Neuheit des ihm zum Grunde liegenden Planes, wenn gleich die Ausführung keineswegs der Idee desselben entspricht, der Versuch des Raymundus von Sabunde [3]), aus der Betrachtung der in der Natur gegebenen Offenbarung die Erkenntniß Gottes abzuleiten. Diesem Versuche widmete er sein „Buch der Geschöpfe oder der Natur" [4]). Er bemerkt in dem Prologus: Gott habe dem Menschen zwei Bücher verliehen, das Buch der Geschöpfe oder der Natur und das Buch der Offenbarungen oder der heiligen Schrift, und weiset die Beziehungen nach, in denen jenes für den Gebrauch der Menschen Vorzüge vor diesem habe. Die Wissenschaft, die aus jenem erworben wird, nennt er die Grundlage und Wurzel aller Wahrheit, das Alphabet aller Erkenntniß, welches allen übrigen Büchern, auch der Bibel, zum Grunde liege, und das Licht aller Wissenschaften. Doch fügt er hinzu, daß Niemand in dem Buche der Natur gehörig zu lesen vermöge, den Gott nicht erleuchtet und von den Flecken der Erbsünde gereinigt habe; deshalb sei es den heidnischen Philosophen unmöglich gewesen, die heilsame tiefere Wahrheit aus die-

---

[1]) L. c. consid. XXX.

[2]) L. c. consid. XXXIV.

[3]) geboren in Barcelona, lehrte er 1436 zu Toulouse als Doctor der Theologie, Medicin und Philosophie.

[4]) Liber creaturarum sive naturae, Argent. 1496, Francof. 1635, 8. Auch von J. A. Comenius 1661 zu Amsterdam herausgegeben unter dem Titel: Oculus fidei, Theologia naturalis etc.

sem Buche zu schöpfen. Hierauf folgert er nun in der Abhandlung selbst aus dem in verschiedenen Stufen der Vollkommenheit vorhandenen Sein der Dinge die Nothwendigkeit eines dies Alles ordnenden, abmessenden und begrenzenden Wesens, dessen Sein allumfassend oder durch keine Negation beschränkt sei, und von welchem das abhängige Dasein der Geschöpfe aus dem Nichts sei hervorgebracht worden. Er beweist nun aber ferner auf diesem Weg auch die Dreieinigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, das Erfoderniß einer unendlichen Genugthuung für die unendliche Schuld der Menschheit, kurz die vermeinte vernunftmäßige Wahrheit der hauptsächlichsten positiven Bestimmungen, die er in der christlichen Glaubenslehre seiner Zeit vorfand.

2. Uebergang von der Alleinherrschaft der Scholastik zu dem Beginne der selbständigen neueren Philosophie.

25. Durch das vierzehnte und hauptsächlich durch das funfzehnte Jahrhundert schlingt sich eine Kette zusammenwirkender, zunächst für Europa und in ihren Folgen weit außerhalb der Grenzen unseres Welttheils höchst wichtiger und einflußreicher Begebenheiten, vermittelst welcher im Abendland eine neue Periode der Geistescultur aus den im Mittelalter liegenden Keimen derselben entwickelt und ein neuer Zustand des bürgerlichen und des wissenschaftlichen Lebens herbeigeführt wurde. Auf die Philosophie übten sie für das erste nur so viel Einwirkung, daß ihnen zufolge in einer Anzahl philosophischer Leistungen des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts und der ersten Decennien des siebzehnten ein Uebergang von der bisherigen Alleinherrschaft der Scholastik zu einer neuen besseren Methode der Wahrheitsforschung sich einfand.

Ich darf für meine Schilderung voraussetzen, daß jene Thatsachen, soweit ihre Uebersicht zum Verständnisse der in ihnen gegebenen Bedingungen des angedeuteten Ueberganges erfodert wird, meinen Lesern klar vor Augen stehen. In der nächsten Verbindung mit den Schicksalen der Philosophie erscheinen die begünstigenden Umstände, unter welchen zuerst in Italien mit der Pflege

der schönen Wissenschaften und Künste auch der Sinn für die classischen Werke der Alten erwachte und nach und nach das Studium der griechischen und römischen Litteratur immer mehr emporkam. Unterstützt durch die Ausbildung und Verbreitung der Buchdruckerkunst und des Buchhandels erlangten diese Studien nicht bloß in Italien, sondern auch in den anderen Ländern, in denen bis jetzt die Scholastik geblüht hatte, ein gutes Fortkommen und Gedeihen.

Hierdurch bildete sich ein Gegensatz und Kampf der Beförderer der Philologie überhaupt und der Freunde der Beschäftigung mit den Quellen der griechischen Philosophie insbesondre gegen die bisherige Methode und Form der Behandlung der Wissenschaften. Obgleich jene Lehrlinge der Griechen und Römer in der Richtung ihrer Bestrebungen und Ansichten nach manchen Seiten von einander abwichen, so waren sie doch in ihrem Urtheil über den herkömmlichen Zustand der Gelehrsamkeit und der Schriftstellerei, und über die Entartung dessen, was bis dahin den Schultheologen für die Aristotelische Philosophie galt, eines Sinnes.

26. Bei weitem die Mehrzahl der philosophirenden Kenner der alten Literatur während des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts begnügte sich damit, nach dem Beispiele der gelehrten Griechen, welche die Geisteswerke ihrer Vorfahren und das Verständniß der Sprache derselben nach Italien gebracht[1]), die Lehr-

[1]) Zu diesen gehören Emanuel Chrysoloras, der seit 1395 seinen festen Aufenthalt in Italien nahm, und, unter seinen Landsleuten zuerst, mit großem Beifall zu Venedig, Rom, Mailand und Florenz die griechische Literatur lehrte (starb 1415), ferner der Platoniker Georgius Gemistus, mit dem Beinamen Pletho, der um 1440 blühte, dessen Schüler, der Cardinal Bessarion (geb. 1395 zu Trapezunt, gest. 1472), die Aristoteliker Georgius von Trapezunt (geb. 1395, gest. 1484), Johannes Argyropulus (gest. 1486), Theodorus Gaza aus Thessalonica (kam 1430 nach Italien, gest. 1478), und Andere.

begriffe entweder der neuplatonischen oder der peripatetischen Schule sich anzueignen und ihren schriftstellerischen Fleiß theils der Herausgabe und Uebersetzung der Urkunden der alten Philosophie, theils der Empfehlung, Vertheidigung und Darstellung des aus ihnen Gelernten zu widmen. Hierbei wurde denn freilich das Alte aus verschiedenen Gesichtspuncten aufgefaßt und mit mancherlei Veränderungen wiedergegeben. So z. B. zerfielen die Aristoteliker in zwei Hauptparteien, in Averroisten und Alexandristen [1]). Plato's Philosopheme wurden im Sinne des Plotinus und seiner Nachfolger ergriffen, und demzufolge kam eine unnütze und täuschende Beschäftigung mit den angeblichen uralten Denkmälern ägyptischer, chaldäischer und persischer Weisheit, wie auch mit Kabbalistik und

---

[1]) Jene folgten mehr dem Averroes, diese mehr dem alten Peripatetiker und Commentator Alexander von Aphrodisias in der Erklärung und Auffassung der Aristotelischen Lehren, namentlich in der Auslegung der bei Aristoteles nur angedeuteten Bestimmungen über das Verhältniß des thätigen Verstandes zu dem leidenden in der menschlichen Seele, und über die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Ende des irdischen Lebens. Averroes hatte angenommen, es gebe ein einziges allgemeines thätiges Verstandesprincip für das ganze Menschengeschlecht, welches von außen her jedem Individuum sich mittheile und welches die unsterbliche Seele der Menschheit sei. Alexander dagegen hatte jede Art der Unsterblichkeit den menschlichen Seelen abgesprochen, da dieselben keine besonderen Substanzen sein, sondern nur Formen der organisirten Körper. Die berühmtesten Alexandristen sind Petrus Pomponatius, der an der Spitze dieser Partei steht, geb. zu Mantua 1462, gest. 1530, Jacob Zabarella, geb. zu Padua 1532, gest. 1589, und Cäsar Cremoninus, geb. zu Centi im Herzogthume Modena 1552, gest. 1630. Unter den Averroisten zeichneten sich aus Alexander Achillinus, geb. zu Bologna, gest. 1512, Marcus Antonius Zimara, geb. zu St. Pietro im Neapolitanischen, gest. 1532, und Andreas Cäsalpinus, geb. zu Arezzo im Toscanischen 1519, gest. 1603.

Magie, in der Partei der damaligen Platoniker zum Vorschein, auch außerhalb derselben sich verbreitend [1]).

Eine genauere Beschreibung der Leistungen dieser Erneuerer griechischer Systeme, und ihrer Streitigkeiten sowohl unter einander als mit den Anhängern der auf den Universitäten und in den Klöstern immer noch die Vorherrschaft behauptenden scholastisch-Aristotelischen Philosophie, liegt außerhalb des Zweckes und der Grenzen meiner Darstellung. Ich bemerke hinsichtlich der Wiederaufnahme des classischen Alten nur noch das Eine, daß seit der Kirchenverbesserung durch den Vorgang und die Empfehlung Melanchthons, welcher Compendien über die Aristotelische Logik, Physik, Psychologie und Ethik verfaßte, der geläuterten, aus der Quelle

---

[1]) Als Vertheidiger und Erklärer der neuplatonischen Philosophie hat am meisten Marsilius Ficinus (geb. zu Florenz 1433, gest. 1499) geleistet, hauptsächlich durch seine Uebersetzung und Erläuterung der Enneaden des Plotin. Die Männer, welche nach ihm während des funfzehnten, sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts als Anhänger des Neuplatonismus, der Kabbalistik, Magie und Theosophie vorzugsweise sich bekannt gemacht haben, sind: Johannes Pico, Graf von Mirandola und Concordia, geb. 1463, gest. 1494, dann der als Verbreiter des Studiums der classischen Literatur und der hebräischen Sprachkunde in Deutschland höchst verdiente Johannes Reuchlin, geb. zu Pforzheim 1455, gest. 1522, ferner Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, geb. zu Köln 1486, gest. 1535, der Arzt und Alchemist Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, geb. zu Einsiedeln im Kanton Schwyz 1493, gest. 1541, Robert Fludd, geb. 1574 in der Grafschaft Kent, gest. 1637, Johann Baptista von Helmont, geb. zu Brüssel 1577, gest. 1644, und dessen Sohn Franciscus Mercurius von Helmont, geb. 1618, gest. 1699. Auch gehört hierher der berühmte Arzt und Mathematiker Hieronymus Cardanus, geb. zu Pavia 1501, gest. 1576.

geschöpften peripatetischen Philosophie auf den protestantischen Universitäten Eingang verschafft wurde.

27. Auch nur eine kurze Betrachtung gebührt hier den ersten, weniger ihrem Erfolge nach, als wegen ihrer Absicht und Tendenz bedeutenden Bemühungen, denen seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften einige durch das Studium der Alten gebildete Köpfe im sechzehnten Jahrhundert und zu Anfang des siebzehnten sich unterzogen, auf der Bahn der Philosophie weiter, als die Griechen, zu schreiten und eigenthümliche richtigere Lösungen hierher gehöriger Probleme hervorzubringen. Von diesen Forschungen gedieh keine zu einer hinreichenden Selbständigkeit und Klarheit der Ansicht, um eine neue Periode in unserer Geschichte zu begründen. Jedoch besitzen sie als die ersten Proben und Uebungen des in Entdeckung sich versuchenden speculativen Denkens der neueren Zeit für uns ein näheres Interesse, als die bloßen Reproductionen und Erläuterungen der alten Philosopheme. Durch seine Neuheit und Kühnheit, die bei den Gegnern den heftigsten Widerstand erfuhr, erregte um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts der Versuch des Petrus Ramus [1]) großes Aufsehen, Aristoteles von dessen Ansehen zu verdrängen und die völlige Untauglichkeit der Logik, der Physik und der Metaphysik desselben nach seiner Meinung in das hellste Licht zu setzen. An der Stelle der ersteren gab er seine einfache und leicht faßliche Anleitung zum richtigen Gebrauch der logischen Denkformen [2]). In den hierdurch entstandenen

---

[1]) Pierre de la Ramée, geboren 1515 in einem Dorf in der Picardie, endete sein durch mancherlei Verfolgungen, besonders während der Hugenottenkriege in Frankreich, beunruhigtes Leben 1572, ermordet bei der Pariser Bluthochzeit.

[2]) Hierauf beziehen sich seine Aristotelicae Animadversiones und seine dialecticae Institutiones, beide zuerst erschienen zu Paris 1543. 8., in einer zweiten verbesserten und vervollständigten Ausgabe, in welcher besonders die Animadversiones sehr umgearbeitet und erweitert worden, ebendas. 1548, in einer dritten gleichfalls von

Streit[1]) mischte sich zum Theil auch der confessionelle, weil Ramus von der katholischen Kirche zur reformirten übergetreten war. Er gewann deshalb vorzugsweise mit seiner neuen Lehre Eingang unter den Reformirten. Diese verbreitete sich in Deutschland, in der Schweiz, in den Niederlanden, in England und in Schottland, und ihre Anhänger wirkten für sie mit Eifer eine Zeitlang als Universitätslehrer und als Schriftsteller. Ungefähr um dieselbe Zeit unternahm es ein Italiener, Bernardinus Telesius, unbefriedigt

ihm selbst besorgten 1556, und oftmals später wieder abgedruckt. Gegen die Aristotelische Physik erschienen seine Scholarum physicarum libri VIII in totidem acroamaticos Aristotelis libros, Paris. 1565. 8., und gegen die Metaphysik Scholarum metaphysicarum libri XIV in totidem metaphysicos Aristotelis libros, Par. 1566. 8.

1) Ramus ward sogar wegen seiner Angriffe gegen Aristoteles von dem Rechtsgelehrten Antonius Goveanus förmlich in Paris vor Gericht belangt und die Entscheidung dieser Rechtssache ward einer Commission von fünf Gelehrten übertragen, vor welcher beide Gegner mit einander disputiren mußten. Der Urtheilsspruch der Schiedsrichter, welchen der König Franz I. bestätigte, fiel dahin aus, daß der Druck und Verkauf der Animadversiones und Institutiones des Ramus in ganz Frankreich verboten sein und er selbst künftig über diese Bücher keine Vorlesungen halten, auch überhaupt nicht ohne besondre königliche Erlaubniß Philosophie lehren sollte. Diese Sentenz ward 1544 bekannt gemacht, in lateinischer und französischer Sprache in allen Gassen von Paris angeschlagen und an sämmtliche auswärtige Universitäten versandt. Doch erhielt Ramus noch in dem nämlichen Jahr eine Anstellung als Lehrer der Beredsamkeit in Paris und unter Heinrich II. ward jenes Urtheil cassirt. Später vertrieben ihn aus Paris die Verfolgungen, die ihm seine Verbindung mit der Partei der Hugenotten zuzog, und nachdem er 1571 nach Paris zurückgekehrt war, fand er daselbst in dem darauf folgenden Jahr auf die erwähnte Weise seinen Tod.

durch die Aristotelische Physik und überhaupt durch die nach seiner Meinung zu wenig auf die Erfahrung bauende Naturlehre der Alten, eine neue nach eigenen Grundsätzen aufzustellen [1]). Anstatt der bloß abstracten Begriffe, die Aristoteles unter dem Namen der Grundursachen der Dinge in seine physikalische Theorie eingeführt habe, glaubte er unter Anleitung der Sinneswahrnehmungen und nach Analogie des Wahrgenommenen die wahrhaft realen Elemente und natürlichen Grundbedingungen aufgefunden zu haben, welche von Gott zuerst hervorgebracht worden sein und vermittelst welcher die Welt von ihm gebildet worden und erhalten werde [2]). Er unterschied zwei thätige und, wie er sagt, unkörperliche Naturprincipien, als die beiden einander entgegengesetzten allgemeinsten, obersten Naturkräfte, durch deren Wirksamkeit die Dinge erzeugt, gestaltet und verändert werden, die Wärme und die Kälte, und ein leidendes Princip, das körperliche, für die Wirksamkeit jener bloß empfängliche Substrat derselben, aus welchem die Dinge hervorgehen, die Materie, die bei allen Veränderungen immer im Ganzen die gleiche Quantität behalte. Zufolge der Einwirkung der Wärme auf die Materie, nahm er an, ist zuerst der Himmel nebst den Gestirnen entstanden, vermöge Einwirkung der Kälte auf die Materie die Erde. Diese beiden sind die primitiven Körper, welche in ihren Eigenschaften den Gegensatz der Grundkräfte darstellen, da dem Himmel und den Himmelskörpern Licht, Wärme und eine

---

[1]) geboren 1508 zu Cosenza im Königreich Neapel, studirte zu Padua Philosophie und Mathematik, lehrte in späteren Jahren zu Neapel und stiftete hier eine gelehrte Gesellschaft zur Ausbildung der Physik, Academia Telesina oder Consentina genannt. Er starb in seiner Vaterstadt 1588. Seine Physik stellte er dar in seinem Werke de natura rerum juxta propria principia, zuerst herausgegeben in zwei Büchern zu Rom 1565. 4. In einer dritten Ausgabe fügte Telesius die sieben folgenden Bücher hinzu, Neap. 1586. fol.

[2]) Vergl. hierüber Telesius in seinem Prooemium zur ersten Ausgabe seines genannten Werkes.

ursprüngliche Bewegung, der Erde aber Dunkelheit, Kälte und Ruhe eigenthümlich angehören. Im Himmel gibt es für die Wärme und innerhalb der Erde für die Kälte einen Sitz, wo sie einander unzugänglich sind. Zwischen diesen beiden Puncten befinden sich die Regionen, in denen sie sich unaufhörlich bekämpfen. Aus diesem Streit oder aus der Wechseleinwirkung des Himmels und der Erde auf einander entspringen alle secundären Körper und die abgeleiteten Eigenschaften und Kräfte derselben, in denen entweder der Wärme oder der Kälte das Uebergewicht zukommt. Jede der beiden Grundkräfte, da sie einander rastlos verdrängen und theilweise vernichten, besitzt die Fähigkeit, sich stets wiederzuerzeugen, zu vermehren und nach allen Richtungen sich auszubreiten, ferner auch, ihre eigenen thätigen und leidenden Zustände und die ihres Gegners wahrzunehmen[1]). Zufolge dieses allgemeinen Empfindungsvermögens im Weltall entwickelt sich in den Thieren und in den Pflanzen aus ihren Keimen zugleich mit dem organischen Körper auch die ihnen angehörige Seele auf natürlichem Wege. Die menschlichen Seelen dagegen, die durch ihre höhere Bestimmung, durch Vernunftanlage und Unsterblichkeit wesentlich von den thierischen sich unterscheiden, werden von Gott unmittelbar erschaffen und bei der Erzeugung des menschlichen Körpers demselben mitgetheilt[2]).

28. Noch weniger Eigenthümlichkeit des Gedankens, als bei Telesius, findet sich in der „neuen Philosophie über das All"[3])

---

[1]) Teles. de nat. rer. I, 6.

[2]) l. c. V, 1. u. 2.

[3]) Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur, deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore deo deducitur, etc. Ferrariae, 1591. Eine zweite Ausgabe erschien 1593 zu Venedig.

von Franciscus Patricius[1]), einem etwas jüngeren Sprach- und Zeitgenossen von jenem. Er besaß eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, gründliches Verständniß der griechischen Sprache und eine aus den Quellen geschöpfte Kenntniß der alten Philosophie. Mit einer lebendigen Phantasieanschauung verbindet er eine originelle und kräftige, jedoch von keinem reinen Geschmack geläuterte und bei seinem übertriebenen Streben nach Kürze und Präcision des Ausdruckes gesuchte und manierirte Darstellung. Sein Werk enthält ein wunderliches, im Ganzen genommen neuplatonisirendes Gemisch von Metaphysik und Physik, von Vorstellungen, die aus den Schriften der alexandrinischen Neuplatoniker, den Hermetischen Büchern, den Orakeln des Zoroaster, der angeblich von Plato mündlich gelehrten und von Aristoteles aufgeschriebenen mystischen Philosophie der Aegypter und Chaldäer, und, was die mehr physikalischen Untersuchungen betrifft, zum Theil aus der Telesischen Naturlehre gewonnen, möglichst in Harmonie mit den Dogmen der römischen Kirche gesetzt, und so in dem Kopfe des Verfassers zu einem Lehrgebäude der gesammten theoretischen Philosophie verarbeitet worden sind. Es ist aus vier Abhandlungen zusammengesetzt, denen er die ungewöhnlichen Titel „Panaugia, Panarchia, Pampsychia und Pankosmia" beigelegt hat. Auf die Lehrbegreffe des Aristoteles, gegen welchen er in einer besonderen früher herausgegebenen Streitschrift[2]) als heftigster Gegner aufgetreten, wird

[1]) Patrizzi, geboren zu Clissa in dem damals venetianischen Antheile von Dalmatien 1529, Lehrer der Philosophie erst in Ferrara, dann in Rom, starb daselbst 1597.

[2]) **Discussionum peripateticarum tomi IV, Basiliae, 1581. fol.** In dem ersten Bande hat Patricius alle auf das Leben und den Charakter des Aristoteles irgend ein nachtheiliges Licht werfende Nachrichten in übelwollender Absicht zusammengestellt. Ferner greift er die Aechtheit fast der sämmtlichen dem Aristoteles zugeschriebenen Schriften mit inneren Gründen an, stellt aber alsdann doch acht Zeugnisse auf, nach denen diese Aechtheit mit größerer oder geringerer Sicherheit angenommen werden könne. In

auch hier bei vielen Gelegenheiten eine feindselig polemische Rücksicht genommen. In der ersten Abhandlung (Panaugia) sucht er auf ähnliche Weise, wie Aristoteles in der Physik von der Thatsache der Bewegung zu dem Begriff einer nothwendigen ersten bewegenden Ursache sich erhebt, von der Betrachtung des Lichtes zu der Anerkennung des Vaters und Urquelles desselben aufzusteigen. Dies geschieht bei ihm durch die vier Stufen 1) des im Luftraume befindlichen, 2) des himmlischen oder ätherischen, 3) des überhimmlischen, und 4) des unkörperlichen Lichtes. In der zweiten (Panarchia) ist seine Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit des obersten Princips, von der Schöpfung und der Stufenfolge der aus dem Ur-Einen hervorgehenden Kräfte und Wesen, in der dritten (Pampsychia) seine rationale Psychologie, endlich in der vierten (Pankosmia) seine Kosmologie und seine Lehre von den Naturerscheinungen dargestellt[1]). Als einen Anhang zu diesem seinem

---

dem zweiten Bande sucht er zu zeigen, wie wenig Aristoteles den Lobspruch des Averroes, der ihm die Erfindung der philosophischen Disciplinen beilegt, verdiene, wie sehr ihm in Allem von seinen Vorgängern vorgearbeitet sei und wie er so Vieles in seinen Werken aus ihnen ausgeschrieben und das Entlehnte in seiner Behandlung entstellt habe. Hieraus kann man leicht die Beschaffenheit des Urtheils abnehmen, welches in den beiden letzten Bänden über Aristoteles gefällt wird, in dem dritten, der die Meinungsverschiedenheit des Aristoteles von Plato und von Anderen der Alten auseinandersetzt, und in dem vierten, welcher eine philosophische Censur der Aristotelischen Lehrsätze enthält.

[1]) Seine Denk- und Darstellungsweise wird uns in folgender Probe einigermaßen anschaulich. Er beginnt das erste Buch seiner Panaugie mit den Worten: Franziskus Patricius, der eine neue, wahre, vollständige Philosophie über das All aufzustellen beabsichtigt, wagte es, das Folgende als vollkommene Wahrheit auszusprechen. Das Ausgesprochene hat er in der angemessenen Ordnung durchgeführt und durch göttliche Orakel, durch geometrische Nothwendigkeit, durch philosophische Gründe, durch die

Systeme hat er die von ihm so hochgeschätzten angeblichen Urkunden der erhabensten Weisheit des Alterthumes, die Orakelsprüche des Zoroaster, die er aus neuplatonischen Schriften ausgezogen und gesammelt, die Hermetischen Bücher und die mystische Philosophie der Aegyptier und Chaldäer, letztere bloß in einer lateinischen Uebersetzung, abdrucken lassen.

29. Ein dritter, ebenfalls in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts lebender Italiener, Jordanus Brunus [1]),

---

deutlichsten Erfahrungen bewiesen. Vor dem Ersten ist Nichts. Nach dem Ersten ist Alles. Alles stammt aus dem Princip, aus dem Einen, aus dem Guten, aus Gott, dem Einen Dreieinigen. Aus dem Einen rührt die ursprüngliche Einheit, aus der ursprünglichen Einheit stammen alle Einheiten, ans den Einheiten die Wesenheiten, aus diesen die Arten des Lebens, aus dem Leben die Arten des Verstandes, aus dem Verstande die Seelen, aus den Seelen die Naturen, aus den Naturen die Qualitäten, aus den Qualitäten die Formen, aus den Formen die Körper. Dies Alles ist im Raume. Dies Alles ist im Lichte. Dies Alles ist in der Wärme. Hierdurch wird die Rückkehr zu Gott bewerkstelligt. Dies sei das Ziel und der Endzweck unserer Philosophie.

[1]) Giordano Bruno, aus Nola im Neapolitanischen. Seine Eltern und sein Geburtsjahr sind unbekannt. Er trat in seiner Jugend in den Dominikanerorden, den er später verließ. Um 1580 begab er sich aus seinem Vaterlande hinweg, und hielt sich eine Reihe von Jahren hindurch außerhalb desselben auf, indem er nirgends eine dauerhafte Stätte findend zu Genf, Lyon, Toulouse, Paris, London, Wittenberg, Prag, Helmstädt und Frankfurt am Main lebte, lehrte und Schriften herausgab. Im Jahre 1592 erblicken wir ihn wieder in Italien und zwar in Padua. Hier blieb er einige Jahre unangefochten, bis er 1598 von der Inquisition ergriffen, erst nach Venedig und dann nach Rom geführt wurde, wo er 1600 den 17ten Februar auf dem Scheiter-

war der bedeutendste unter den Denkern dieser Uebergangsperiode. Er stand an Kenntniß der classischen Literatur und der alten Philosopheme dem Patricius nahe, besaß aber mehr Tiefsinn und Originalität, als dieser, bei einer eben so reichen dichterischen Phantasie und einem eben so häufig spielenden Scharfsinne, und war ihm auch an Naturkunde überlegen. Er bildete mit geschickter Benutzung der Platonischen, Aristotelischen und stoischen Lehrbegriffe eine von den Emanationsbegriffen des Neuplatonismus gereinigte und von dem alt-hellenischen Geiste mehr durchdrungene eigenthümliche Auffassung und Darstellung der All-Eins-Lehre. Die physikalische Kosmologie, die er neben seiner metaphysischen Weltansicht und im genauen Zusammenhange mit ihr entworfen, zeichnet sich durch eine würdige, erhabene Vorstellung von dem Weltgebäude und auch dadurch aus, daß er in sie die damals noch neue und wenig verbreitete Copernikanische Hypothese aufgenommen. Den Mangel an einer wahrhaft logischen, den äußeren Formalismus

---

haufen sein Leben endete. — Von einem ähnlichen Schicksal wurde ein jüngerer philosophirender Zeitgenosse von ihm, an Talent und an Bedeutung ihm sehr ungleich, betroffen, Lucilio Vanini, der sich auf dem Titel seiner Schriften Cäsar Vanini nannte, weil er als ein eitler junger Mann sich zutraute, ein Cäsar in dem Kampfe für Wahrheit sein zu können. Er war geboren zu Tauresano im Neapolitanischen 1585, hatte in Rom und in Padua studirt und die Priesterweihe erhalten. Durch die Schriften des Pomponatius gebildet machte er, wie Bruno, sich frei von dem Kirchenglauben. Seine Ruhmbegierde ließ ihn die nöthige Vorsicht in seinem Auftreten als Schriftsteller vergessen. Seine beiden Schriften **Amphitheatrum aeternae providentiae, Lugd. 1615,** und **De admirandis naturae, reginae deaeque mortalium arcanis, Par. 1616**, zogen ihm ungeachtet ihrer religiösen Tendenz die Verurtheilung wegen Atheismus von Seiten des Parlamentes in Toulouse zu. Er ward 1619 auf dem Richtplatz daselbst, nachdem ihm die Zunge ausgerissen war, erwürgt und hierauf verbrannt.

überwindenden Verstandesbildung und an Auffindung und Durchführung einer seinem Stoff entsprechenden wissenschaftlichen Methode theilte er mit seinen philosophirenden Zeitgenossen. Hieraus erklärt es sich, daß er viel Zeit und Mühe, während der ganzen Dauer seiner literarischen Thätigkeit, auf den nichtigen Zweck verwandte, die Lullische Kunst zu erläutern und zu vervollkommnen. Auch stimmte er mit Lullius und den Freunden der platonisch-kabbalistischen Philosophie in der Hinneigung zur Magie und Astrologie überein. Dagegen erhob er sich über sein Zeitalter durch seine völlige Unabhängigkeit von den Satzungen der Kirchenlehre, wie überhaupt von aller Autorität berühmter und vielgeltender Namen. Seine Schriften beziehen sich großentheils auf seine Bearbeitung und Anwendung der Lullischen metaphysischen Topik [1]). Die mit diesem Gegenstande sich befassenden sind für uns von geringem Werthe und belohnen nicht die Mühe des genaueren Studiums, zumal da sie vermöge einer Verwickelung subtiler Unterscheidungen, dialektischer Spielereien und allegorischer Darstellungen, wozu noch der häufige Gebrauch einer im epischen Versmaße sich bewegenden poetischen Sprache kommt, eine räthselhafte Dunkelheit besitzen. Nur wenige Abhandlungen hat er hinterlassen, in denen er seine für uns bemerkenswerthen und wahrhaft bedeutenden Ansichten in einigem Zusammenhange und mit einer mehr befriedigenden Klarheit, obgleich keineswegs in systematischer Ordnung und Bündigkeit, ausgesprochen. Sie sind in dialogischer Form verfaßt. Unter ihnen enthält die eine [2]) seine metaphysischen Gedanken für sich

---

[1]) Hierher gehören de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. 1582. 12., de umbris idearum, Paris. 1582. 8., explicatio triginta sigillorum, ohne Jahrzahl und Druckort, de lampade combinatoria Lulliana, Vitebergae, 1587. 8., de progressu et lampade venatoria logicorum, ebendas. 1587. 8., de imaginum, signorum et idearum compositione, Francof. 1591. 8., de triplici minimo et mensura, und de monade, numero et figura, beide gleichfalls zu Frankfurt 1591, und andere.

[2]) De la causa, principio et uno (angeblich in Venetia) 1584. 8.

allein, und die anderen[1]) geben seine Theorie vom Weltgebäude in Verbindung mit denselben. Diese haben wir daher allein für eine Zusammenstellung der Hauptpuncte seiner philosophischen Lehre zu berücksichtigen.

30. Alles, behauptet Bruno, was existirt, hat Gründe, von denen seine Existenz abhängig ist, bis auf den obersten Urgrund von Allem und Jedem. In diesem vereinigen sich die vier Gattungen von Ursachen, deren Begriffe bereits von den Alten unterschieden worden, in ihm ist die letzte materiale, formale, wirkende und Endursache enthalten. Das Urwesen ist das schlechthin einfache, selbständige, unbegrenzte und allumfassende Wesen. Es begreift in seiner unendlichen Einheit die vollkommene Möglichkeit des Daseins der von ihm abhängigen, einzelnen und verschiedenen Dinge, sowohl nach ihrer Besonderheit, als nach ihrer Gesammtheit im All der Welten. Daher trägt es eben so sehr das passive Vermögen in sich, zu Jeglichem, was entsteht, bestimmt zu werden, oder das allgemeine Substrat der Bestimmungen zu sein, als das active, zu dem Entstehenden zu bestimmen, umfaßt eben so sehr die unwandelbaren Formen oder Ideen der wandelbaren Gestalten, als den Endzweck, um dessentwillen die letzteren in das Dasein gerufen werden [2]). Dieser Zweck besteht in der Offenbar-

---

[1]) La cena de le cineri, Parigi, 1584. und de l'infinito universo et mondi, Venetia, 1584. 8. Eine spätere, erweiterte und gründlichere Bearbeitung des Inhaltes dieser letzteren Schrift erschien zugleich mit der Abhandlung de monade, numero et figura und mehreren anderen zu Frankfurt, 1591. 8. unter dem Titel: de immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis.

[2]) De la causa, principio et uno. p. 38. seq. Vergl. de immenso et innumerabilibus. p. 649.:

Ergo age comprendas, ubi sit natura deusque,
Namque ibi sunt rerum causae, vis principiorum,
Sors elementorum, edendarum semina rerum,
Formae exemplares, activa potentia promens

ung des absoluten Princips, in der möglichst vollkommenen Darstellung des schaffenden Seins an dem geschaffenen[1]).

So ist also die Gottheit zugleich die erste Materie, welche übersinnlich und unkörperlich sowohl den körperlichen als den unkörperlichen Dingen gemeinsam zum Grunde liegt, und die Quelle und Form der Formen, der allgemeine Verstand, die allgemeine Substanz und Kraft, die Seele und das Leben des Weltalls. Die Verschiedenheiten insgesammt der wandelbaren Formen und der durch diese Formen bestimmten besonderen Materien (der Materien der zweiten Ordnung) liegen in der Einheit des ersten Princips eingewickelt, wie in dem Samen die unsichtbaren Glieder des organischen Körpers. Das Urwesen erzeugt, indem es seine Einheit von Ewigkeit her im Raum und in der Zeit entwickelt, die Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Geschlechter und Arten, eine Unendlichkeit besondrer Objecte hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maß und Verhältniß an, sondern bleibt eins und untheilbar in den Dingen. Was wir an den Naturgegenständen in Ansehung ihrer Bildung, ihrer Eigenschaften und Beziehungen Verschiedenes wahrnehmen, was durch Geburt, Auflösung und Wandel zur Existenz gelangt, ist nichts Anderes, als äußere Gestalt, Beschaffenheit, Modification und Umstand der nämlichen Substanz, die veränderliche Erscheinung eines ewigen unveränderlichen Wesens[2]). Bei dem Wirken der Naturproducte zeigt sich der Verstand des Weltalls als ein innerlicher Künstler, der von innen heraus die Materie bildet und gestaltet und abwechselnd die Gestalten, die er aus der geheimen Werkstätte der Natur

---

Omnia substantis celebrataque nomine primi.
Est quoque materies passiva potentia substans,
Consistens, adstans, veniens quasi semper in unum,
Nam minime tanquam adveniens formator ab alto
Adstat ab externis qui digerat atque figuret.

[1]) De la causa p. 43. de immenso p. 258.

[2]) De la causa p. 50. seq., de immenso p. 651.

hat hervorgehen lassen, wieder in das Innere der Materie zurückruft [1]). Die göttliche Wirksamkeit ist ebensowohl ein Resultat der höchsten Freiheit und Intelligenz, als der unabänderlichen Nothwendigkeit. Denn Gottes Wesen ist durchaus einfach, in ihm findet keine Zusammensetzung und Verschiedenheit Statt. Mithin ist in ihm eins und dasselbe das Sein, die Macht, die Handlung, die Weisheit, die Güte, der Wille. Durch nichts kann sein Wollen beschränkt und unausführbar gemacht werden, durch keine Kraft weder in ihm noch außer ihm. Deshalb ist sein Wille nicht nur nothwendig, sondern die Nothwendigkeit selbst, und was ihm entgegensteht, ist nicht bloß ein Unmögliches, sondern die Unmöglichkeit selbst. Aber ebendeshalb kommt auch seinem Willen die unbedingte Freiheit zu, und man braucht nicht zu besorgen, daß Gott nicht frei handle, wenn er der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß handelt. Nach derselbigen Nothwendigkeit führt er immer das Beste aus, und er kann nicht anders verfahren, als er verfährt, weil er nicht anders als gut sein kann [2]).

---

[1]) De la causa p. 40.: da noi si chiama artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro etc. Vergl. de immenso p. 649.:

Atqui materies proprio e gremine omnia fundit,
Interior siquidem natura ipsa est fabrefactor,
Ars vivens, virtus, mira quae praedita mente est,
Materiaeque suae dans actum non alienae.

[2]) De immenso p. 189 — 193.: deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse vel diversitas intrinsecus. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas. Consequenter dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per se ipsam, neque per aliud. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat necessitate naturae, non libere agat, sed potius immo omnino

31. Daß das Weltgebäude einen unendlichen Raum erfüllen und der Inbegriff zahllos vieler Weltkörper[1]) sein muß, ist besonders daher gewiß, weil es die Wirkung einer unbegrenzten Kraft, die äußere Erscheinung und Offenbarung einer schrankenlosen Substanz ist[2]). Nur in ihrer Besonderheit und Einzelheit beziehen sich die Dinge auf nähere und fernere beschränkte Ursachen und bedingen sich gegenseitig. In ihrer Totalität aber weisen sie auf eine unermeßliche erste wirkende Ursache hin, und diese Totalität kann als vollständige Wirkung dieser Ursache nirgends begrenzt

---

non libere ageret aliter agendo, quam necessitas et natura, immo naturae necessitas requirit. — (Dei) voluntas cum bonitate et bonitas cum necessitate concurrit. Idcirco cum in omni specie unum sit optumum, unum necessario agit et non aliud, atque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere, quam faciat.

1) Bruno unterscheidet zwei Hauptclassen der Weltkörper, Sonnen und Erden (soles atque tellures). Jene, wie diese, sind zusammengesetzte Massen und der Stoff derselben besteht überall aus wesentlich gleichen Elementen, die sich auf Wasser und Feuer zurückführen lassen. Er bemerkt über den Unterschied jener beiden Classen de immenso p. 363.: quia vero in externa saltem specie in quibusdam lux praecellit atque calor, in quibusdam vero unda, vel ut melius dicam, in quibusdam uno, in quibusdam vero alio lucem concipit modo, quaedam per se tenebrosa seu opaca, quaedam vero per se lucida perhibentur astra.

2) De immenso p. 188.: infinitae causae et principio nihil potest esse magnum, immo ne quidem aliquid, nisi infinitum. Si ergo se rebus corporeis communicat seu potius suam magnitudinem in rerum corporearum et multitudinis existentiam explicat, objectum pro captu ejus essentiae simulacrum atque potentiae vestigium infinitum magnitudine et absque numero subjiciat oportet. Sic ab uno consimile unum est neque aliter divinitatis imago corporeo potest esse modo.

sein[1]). Von Ewigkeit her geht das Weltall seinem ganzen Dasein nach aus dem Urprincip hervor als eine Mittheilung der unendlichen Güte, als die sich immer gleich bleibende Handlung der Allmacht, als einziges der Vervielfältigung schlechterdings unfähiges Bild der Gottheit[2]). Das an sich Vollkommene ist das Eine, was das möglichst Größte und Beste und dabei überall und in jedem Theile ganz ist. Das Vollkommene im Abbild ist das Eine, was die vollendete Darstellung von jenem und nur im Ganzen ganz ist. Jenes ist der Geist, die Kraft und Substanz der Welt, dieses das All der Weltkörper. Jedes Begrenzte dagegen ist unvollkommen und unvollendet, und an ihm treten im steten Wechsel und in rastloser Bewegung die Gegensätze hervor, welche in der Unendlichkeit des Universums sämmtlich auf Einheit, Wahrheit und auf das schlechthin Gute zurückkommen. So ist z. B. das Kalte und Warme, welches als einander entgegengesetzt an den besonderen Dingen erscheint, nur Eins in dieser Unendlichkeit[3]).

---

[1]) l. c. licet autem sigillatim ad individua respicienti sub ea, qua singula sunt, ratione proxima atque immediata ad finitum principium atque causam referri debeant, quandoquidem finitam potentiam finitus respicit effectus, in universitatis tamen computatione infinitum efficientem primum singula et omnia in mundo innumerabilia cognoscunt.

[2]) l. c. p. 253. u. 254.

[3]) l. c. p. 258.: perfectum distinguitur in id, quod simpliciter, et id, quod in genere. Perfectum simpliciter est duplex, in essentia videlicet et in imagine. Primum est, quod in toto et in omni parte totum, secundum, quod est in toto totum. Primum est divinitas, intellectus universi, bonitas absoluta atque veritas, secundum est corporeum illius immensum simulacrum etc., p. 253.: mundus quicunque sensibilis imperfectus est, ut malum et bonum, materia et forma, lux et tenebrae, tristitia et gaudium concurrunt, et omnia ubique in alteratione sunt atque motu, quae omnia in infinito in rationem unitatis, veritatis et bonitatis veniunt. Quemadmodum rationale et irrationale in animali sunt

32. Weil alle besondere Dinge Modificationen der göttlichen Substanz sind, so sind sie auch durchgängig von dem Leben durchdrungen, welches das Weltall durchströmt, und nur in verschiedenen Stufen oder Graden der Entwickelung tragen sie dasselbe in sich. Kein unbelebt scheinender Körper ist so klein und gering, daß nicht Lebensgeist in ihm wohne, und dieser bedarf nur eines passenden Verhältnisses, um in einer anderen Zusammensetzung der Materie als Pflanze sich auszubreiten oder als Thier zu den Gliedern eines beweglichen empfindenden Leibes zu gelangen [1]). Die Seele ist in allen Dingen der Grund ihrer Bewegung, namentlich auch in den Weltkörpern der Grund ihrer regelmäßigen Umschwingungen [2]).

Der menschliche Geist ist zu einer ewigen Fortdauer bestimmt. Deshalb wird das Erkennen und das Verlangen des Menschen nie durch das Gute befriedigt, dessen Besitz ihm zu Theil geworden,

---

indifferentia et unum et verum, sic in infinito (nempe maximo) calidum et frigidum per universum sunt unum.

1) De la causa p. 46—49.: sia pur cosa quanto picola, et minima si vogla, ha in se parte di substanza spirituale, la quale, se trova il sogetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivogla corpo, che comunmente se dice animato, perche spirto si trova in tutte le cose, et non é minimo corpusculo, che non contegna cotal portione in se, che non inamini.

2) De immenso p. 426.: sphaerae per aethereani regionem ab anima propria moventur facillimo appulsu, tum quia corpus animae obsequentissimum est, tum quia ex parte spatii nullum est resistens, nullum impedimentum etc. Vergl. p. 462.: hic etiam meminisse debemus, animam esse in omnibus motus principium et plures omnino esse sensus atque motionis et adtactus species, quam homo experiatur in se ipso, sicut sunt quidam effectus in aliis animantibus et lapidibus et plantis, quibus occulta ratione moventur; et nos movemur ab iisdem.

sondern richtet sich immer auf ein anderes und höheres. Dies ist ihm eine Bürgschaft dafür, daß sein Forschen und Trachten kein Ende finden wird bei einem solchen Gebiete von Wahrheiten, welches Schranken hat und bei einem solchen Gute, das in Grenzen eingeschlossen ist. So wird auch jede andere besondere Materie, sei sie nun körperlich oder unkörperlich, niemals durch die Aufnahme von Formen erfüllt, sondern jede begehrt, nach allen denen, welche sie von Ewigkeit her schon erlangt hat, nichtsdestoweniger diejenigen, die in der Ewigkeit noch erlangt werden können. In der Auffassung des Lichtes, welches uns bei dieser Erwägung leuchtet, darf uns das nicht irre machen, daß hiernieden die den Menschen gewöhnliche Sehnsucht nach immerwährender Erhaltung des irdischen Lebens getäuscht wird. Gemäß dem Gebote der Natur will die besondere Materie ohne Aufhören existiren, zufolge der Unwissenheit aber, die aus der Zusammenziehung der Form zu dieser Materie und aus der Beschränkung der Materie durch diese Form nothwendig entspringt, will sie immer in der Gestalt existiren, in der sie jetzt sich befindet. Denn sie weiß nicht, woher ein Anderes kommen und wohin es gehen könne. Die Seele des Weisen aber fürchtet den Tod nicht, ja bisweilen begehrt sie ihn freiwillig und geht ihm freiwillig entgegen [1]).

33. Italien, vom funfzehnten bis zum siebzehnten Jahrhundert der vornehmste Sitz der dem Scholasticismus entgegengesetzten literarischen und philosophischen Bestrebungen, brachte bald nach den genannten Männern noch einen Denker hervor, dessen vollständig umfassender Versuch, das Lehrgebäude der Philosophie in allen seinen Theilen neu zu begründen und auszubilden, ebenfalls in die Reihe der hierher gehörigen Unternehmungen zu setzen ist.

---

[1]) De immenso p. 150. u. 151.: quandoquidem in conquirenda bonitate adipiscendisque bonis humanus nunquam intellectus et affectus expletur. Non igitur in veritate terminum habente et in bono finibus incluso inquisitionis et expetentiae finis erit etc.

Dieser Denker war Thomas Campanella[1]). Sein hier in Betracht kommendes Hauptwerk ist sein Versuch einer nach seiner Ueberzeugung aus eigenthümlichen Grundsätzen abgeleiteten, von

---

[1]) geboren 1568 zu Stilo in Calabrien. Bei vortrefflichen Anlagen sorgfältig erzogen, trat er, durch den Ruhm Albert's des Großen und des Thomas von Aquino ihnen auf ihrer Bahn zu folgen bewogen, in seiner Jugend in den Dominikanerorden. Früh sprach er sein von dem Hergebrachten sich entfernendes und auf die Reform des wissenschaftlichen Forschens gerichtetes Streben in einer Reihe von Schriften aus (vergl. Th. Campan. de libris propriis), zog sich aber hierdurch die Verfolgung von Seiten seiner Ordensbrüder zu, und ward in mehreren Städten, in die er sich der Reihe nach begeben, in Rom, Florenz, Padua und Bologna zur Verantwortung vor die Inquisition gezogen. Zuletzt traf ihn in seinem ein und dreißigsten Lebensjahre, als er 1598 nach Calabrien zurückgekehrt war, das Unglück, weil seine Gegner ihn bei der spanischen Regierung in den Verdacht gebracht hatten, daß er als Reformator der Religion auftreten und zugleich Unteritalien in die Hände der Türken liefern wolle, zu Neapel als Staatsverbrecher und als Ketzer verhaftet zu werden. Seine Gefangenschaft daselbst dauerte sieben und zwanzig Jahre. Anfangs ward er in dieser Lage auf das härteste behandelt, und mußte mehrmals die Tortur ausstehen. Späterhin verfuhr man gelinder gegen ihn und verstattete ihm den Gebrauch von Büchern und das Schreiben, auch den Zutritt von Fremden, die ihn besuchen wollten. Durch Vermittelung des Pabstes Urban VIII. ward er 1626 von der Beschuldigung des Staatsverbrechens freigesprochen, aus dem Gefängnisse zu Neapel entlassen und nach Rom gebracht, unter dem Vorwande, daß dort von der Inquisition die Untersuchung in Ansehung der ihm Schuld gegebenen Ketzereien geführt werden solle. In Rom ward er bald auch wegen dieses Punctes freigesprochen. Als die spanischen Minister seine Loslassung erfuhren, wollten sie sich aufs neue seiner bemächtigen und ihn wieder nach Neapel führen las-

ihm so genannten Universalphilosophie oder Metaphysik[1]). Er betrachtete diese Wissenschaft, für deren Schöpfer er sich hielt, als die gemeinschaftliche Grundlage, Werkstätte und Quelle aller übrigen Wissenschaften, und legte einen sehr hohen Werth auf seine weitläufig ausgeführte Bearbeitung derselben[2]). Sie enthält eine Psychologie und Theorie des Erkenntnißvermögens, eine Ontologie, Theologie, Kosmologie, Pneumatologie, Religionsphilosophie und religiöse Sittenlehre. Eine ungemeine Belesenheit kommt in ihr zum Vorschein, welche sich über alle Zeiträume im Gebiete der Philosophie und Theologie verbreitet. Ihn unterstützte bei seinen Speculationen ein ausgezeichnetes Gedächtniß, welches einen außerordentlich großen Reichthum von Materialien aus den Schriften der Philosophen, Kirchenlehrer und Theosophen aufgenommen, und ihm davon bei jeder Gelegenheit, was er eben brauchte, vergegenwärtigte. Aber es mangelte ihm an Erfindungsgabe und an der höheren philosophischen Geisteskraft, welche einen solchen Stoff zu durchdringen, zu beurtheilen und das aus ihm Ausgewählte mit

---

sen. Campanella entkam aber mit Hülfe des französischen Gesandten in einer Verkleidung nach Frankreich. Hier fand er einen sichern Aufenthalt und der König bewilligte ihm eine jährliche Pension. Er starb zu Paris 1639.

1) Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum, juxta propria dogmata, partes tres. Paris. 1638. fol. Außerdem sind von ihm besonders noch zu bemerken realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica (cui civitas solis juncta est) et oeconomica. Francof. 1623. 4. und philosophiae rationalis et realis partes quinque. Paris. 1638. 4.

2) Ego, sagt Campanella in seinem Zueignungsschreiben dieses Werkes an den französischen Finanzminister Claudius von Bullion, qui nunquam mea laudavi opera, hoc unum, pro veritate ad nationum utilitatem laudare cogor, cum rite agnitum sit, omnes humanos libros ad istum esse, quasi pueriles notitiae ad provectas etc.

eigenthümlichen Gedanken zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen vermocht hätte. Die Beschaffenheit seines Temperamentes und Gemüthes brachte in ihm eine Vorliebe für die transcendenten Anschauungen, für die Phantasmen und Schwärmereien des Neuplatonismus hervor; dabei hatte ihn aber doch auch die Naturlehre des Telesius, die natürliche Religion des Raymundus von Sabunde und manche andre dem Neuplatonismus widerstrebende und zum Empirismus sich hinneigende Lehre angezogen. Die Kirchenlehre übte ebenfalls eine große Gewalt über ihn und so ward und blieb er, indem gar zu verschiedene Richtungen der Betrachtung sich in ihm durchkreuzten, bei seinem Talente, seinem unermüdlichen Fleiß und seiner innigen Wahrheitsliebe dennoch ein verworrener Kopf. Sein nach eignem Dafürhalten nicht minder neues als vollendetes System ist nichts Anderes als eine Zusammenreihung verschiedenartiger, großentheils mit einander innerlich nicht zusammenhängender und unvereinbarer Vorstellungen aus allen Perioden der Philosophie, die von ihm mehr oder weniger modificirt worden und in welche er einige selbsterfundene Bestimmungen von geringer Bedeutung eingewebt. Am meisten hat er aus den neuplatonisirenden Schriften genommen, nächstdem vieles aus Aristoteles, ungeachtet er beständig gegen die peripatetischen Lehrbegriffe polemisirt. Schätzbar ist hierbei, daß er alle Probleme der Philosophie, die bis auf seine Zeit irgend zur Sprache gekommen, festhält, mit Ausführlichkeit untersucht, bei ihnen jedesmal das Für und Wider erwägt, und sie sämmtlich entscheidend zu lösen unternimmt. Jedoch gänzlich fehlt ihm, was doch allein einer philosophischen Lehre eine wahre Bedeutung und dauernden Werth gibt, die innere Nothwendigkeit und systematische Einheit in der Verknüpfung der Begriffe und Behauptungen.

Bei dieser Unvollkommenheit und eklektischen Zusammenfügung des Campanellaschen Lehrgebäudes kann es mir hier nur darum zu thun sein, einige Puncte aus ihm herauszuheben, in denen das Charakteristische der Behandlung der Probleme zum Vorschein kommt und durch deren Darstellung mein allgemeines Urtheil über ihn hinlänglich gerechtfertigt werden wird.

34. Campanella beginnt die Untersuchungen seiner Universalphilosophie mit der Erwägung, daß Gott allein der zuverlässige Lehrer der Wahrheit ist[1]). Gott, behauptet er mit Raymundus, spricht zu den Menschen auf eine doppelte Weise. Theils bringt er die Dinge hervor und stellt sie in der Wirklichkeit dar, theils offenbart er sie durch seine Stimme nach menschlicher Art, wie ein Lehrer seinen Schülern[2]). Alle Menschen sind, insofern sie aus sich selbst reden, unwahr, sei es nun aus Furcht, oder aus Unwissenheit oder aus bösem Willen. Sie verdienen nur dann Glauben, wann sie entweder in der Eigenschaft von Zeugen dasjenige verkünden, was sie in dem einen der beiden Bücher Gottes, in der Welt, gelesen haben, oder wann Gott durch sie das Wort führt, wie dies bei den heiligen Schriftstellern der Fall ist[3]). Den Plan einer neuen Metaphysik, äußert Campanella bei dieser Gelegenheit, habe er erst zu einer Zeit gefaßt, als er von den Irrpfaden, auf denen er sich zuvor befunden, durch Gott vermittelst Züchtigungen zu der Bahn des Heils und zur Erkenntniß des Göttlichen zurückgeführt sei. Diese Metaphysik gedenke er nicht zu gründen mit Hülfe der Syllogismen, mit denen man nur aus der Ferne, wie Pfeilen, das Ziel erreiche, ohne es unmittelbar zu genießen, auch nicht mit Hülfe von Autoritäten, welches so viel sei, als mit einer fremden Hand das Ziel erfassen, sondern durch die Thätigkeit des inneren Gefühles, die mit jener großen Wonne verbunden sei, welche Gott dem ihn Fürchtenden im Geheimen bewahre. Hierdurch gewiß geworden über die metaphysischen Gegenstände wage er es, unter Gottes Leitung, den Menschen die rechten Wege zu zeigen[4]).

---

1) Philosophia univers. P. I. L. I. Prooem. p. 1.

2) l. c. Deus loquitur nobis, aut res facto exprimendo aut voce revelando. p. 2.: deus autem duabus ad nos loquitur viis, nempe vel ipsas res producendo, vel revelando humano more, sicut doctor discipulis.

3) l. c. p. 1. u. 3.

4) l. c. p. 5.

Was er zu diesen Gegenständen rechnet, stellt sich in der Uebersicht dar, die er von dem Inhalte der drei Haupttheile seines Werkes gibt [1]. Der erste, sagt er zum Schluß der Uebersicht, handelt von den Principien des Wissens, der zweite von den Principien des Seins, der dritte von den Principien der Wirksamkeit, insofern sie aus Gott entspringen.

35. In dem ersten Theile setzt er zuvörderst unter vierzehn Rubriken die ihm bekannten skeptischen Bedenklichkeiten und Einwürfe gegen die Realität der Erkenntnisse auseinander und unternimmt dann die Widerlegung derselben. Hierbei stellt er die Behauptung auf, daß wir im Besitz allgemeiner Begriffe sind, deren objective Gültigkeit wir ohne Schwierigkeit anerkennen, theils nach einem innerlichen Grunde zufolge eines uns angebornen Vermögens, theils nach einem äußeren Grunde zufolge der allgemeinen Uebereinstimmung aller Menschen [2]. In ihnen liegen die obersten und zuverlässigsten Grundsätze alles Wissens. Was aus ihnen mit Nothwendigkeit abgeleitet wird, steht auf der zweiten Stufe der Gewißheit. Der erste dieser Grundsätze lautet, daß wir sind, daß wir Dinge ausführen können, daß wir wissen und wollen. Der zweite,

---

[1]) l. c.: Itaque in prima parte tractabimus, utrum sit scientia et quam modica sit et ex parte — et de considerandis in cujusque rei cognitione, de epilogo cognitionis, quae est definitio, et de regulis cognoscendi, quae e sensu primario non cognoscuntur. In secunda parte de ente et non-ente, principiis rerum metaphysicis et de primalitatibus, constituentibus ipsum ens — de deo uno, et de numero providentiaque et de basibus existentiarum. In tertia parte de origine mundi et fine, de angelis et de ideis, de systematibus et de connexione divinorum, physicorum et mathematicorum entium ad systematum constructionem, et de anima humana, de immortalitate, de exilio et saeculis saeculorum, de miraculis et de requisitis notis; insuper ad legislatores examinandos, et de reversione per religionem ad primum ens et principium ejus, qui est deus.

[2]) l. c. Lib. I. c. 3. art. 3. p. 32.

daß wir nur Etwas sind, daß wir nur Etwas können, wissen und wollen und nicht Alles[1]). Unsre Erkenntniß der Außendinge und unsre Einwirkung auf dieselben ist dadurch bedingt, daß wir uns selbst als angeregt durch die Dinge erkennen und daß wir unsrer eignen Einwirkung auf unsere Glieder uns bewußt sind. Was uns nicht anregt, liegt außerhalb des Kreises unseres Wissens, Wollens und Könnens[2]). All unser Wahrnehmen entspringt aus Affection und ist seinem Ursprunge nach ein Leiden. Es vereinigen sich aber immer drei Thätigkeiten in und mit der Wahrnehmung, 1) die Thätigkeit des Vermögens, welches die Eindrücke empfängt, 2) die der erkennenden Urtheilskraft und 3) die des Begehrungsvermögens, welches in Liebe und Haß sich äußert[3]). Bei dem Empfang der Eindrücke wird die Seele zum Theil dem berührenden Gegenstande verähnlicht. Die empfindende, urtheilende und begehrende Seele ist ein körperlicher, dünner, warmer und lichter Hauch, der seinen Hauptsitz in den Gehirnskammern hat[4]). Neben dieser körperlichen Seele ist eine höhere Vernunftkraft, der Geist, in dem Menschen, welcher alle ihre Thätigkeiten mit ihr theilt und

---

[1]) l. c.: ergo nos esse et posse, scire et velle, est certissimum principium primum, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia, et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino.

[2]) l. c.: porro nos possumus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nosipsos, etc. Ea autem, a quibus non contingit nos affici, impossibile est posse, aut scire aut velle.

[3]) l. c. c. 4. art. 1. p. 33. c. 4. art. 7. p. 42. c. 5. art. 1. u. 2. p. 44. u. 45.

[4]) l. c. c. 4. art. 3. p. 38.: unde concludere liceat, animam sentientem esse spiritum corporeum, intra nervorum genus habitantem, calidum, tenuem, sensitivum, lucidum, passionibus aptum. c. 5. art. 2. p. 45. c. 4. art. 3. p. 37.: sed neque reperitur anima sensitiva libera, nisi in cellis cerebri, ex quibus excurrit per nervos in corpus totum et animat et sensificat et movet membra.

also gleichfalls im Bezug auf die natürlichen Dinge empfindet und wahrnimmt, sich erinnert, sich einbildet, urtheilt und schließt. Außerdem gehört ihm eine eigenthümliche Wirksamkeit rücksichtlich auf die übernatürlichen Dinge an, zu welcher er die körperliche Seele auch mit sich fortreißend zu erheben vermag[1]).

36. Im zweiten Theile geht Campanella von der Behauptung aus, daß Dasjenige, was an sich und schlechthn existirt, nothwendiger Weise immer ist, weil sein Wesen in dem einfachen Sein besteht[2]). Dieses umfaßt ferner und enthält in sich das Wesen der Dinge jeder Art[3]). Was dagegen bloß auf eine gewisse Weise existirt, ist nicht mit Nothwendigkeit immerwährend, ist begrenzt und zusammengezogen zu einer gewissen Art des Seins[4]). Obgleich es außer dem absoluten Sein viele auf eine bestimmte Weise seiende Dinge gibt, nämlich außer Gott einen Himmel und eine Erde, Wärme, und Thiere u. s. w., so ist Gott doch insofern dies Alles, weil seine Natur alle Natur ist, nach dem Zeugnisse des Hermes Trismegistus, inwiefern diese Dinge Sein und Vollkommenheit enthalten. Ausgeschlossen sind sie von Gott, insoweit sie Nichtsein und Unvollkommenheit in sich tragen[5]). Der Charakter des besonderen Dinges besteht darin, daß sich ein beschränktes Sein und ein unendliches Nichtsein in ihm findet[6]). Die Zusammensetzung des Seienden und des Nichtseienden bringt ein Drittes

---

[1]) l. c. c. 6. art. 3. p. 51.: mens autem, quidquid operatur sentiens anima, et ipsa operatur cum ea. Sentit enim, memoratur, reminiscitur, imaginatur, ratiocinatur circa naturalia et insuper operationem habet propriam erga transnaturalia per se, ad quam etiam rapit spiritum sensitivum.

[2]) l. c. Pars II. Lib. VI. c. 1. art. 1.

[3]) l. c.

[4]) l. c.

[5]) l. c.

[6]) l. c.: ens particulare — finito esse constat et infinito nonesse.

hervor, welches weder reines Sein noch Nichtsein ist. So ist z. B. der Mensch nicht Nichts, aber auch nicht ein schlechthin Seiendes, sondern er ist dieses Wesen oder ein bestimmtes Wesen. Er ist Etwas, weil er nicht Alles ist. Also das Nichtsein bewirkt nicht minder, als das Sein, daß Etwas existirt. Das Sein ist an sich unbegrenzt und unermeßlich, wie an der Gottheit erhellt, in welcher es rein sich findet. Daß es begrenzt und modificirt wird, hat es von dem Nichtseienden [1]).

Die Primalitäten oder die constitutiven Grundeigenschaften des Seienden sind Macht oder Vermögen, Weisheit und Liebe, die des Nichtseienden sind Ohnmacht oder Unvermögen, Unwissenheit und Lieblosigkeit [2]). Die abhängigen Wesen bestehen nicht minder aus dem Vermögen zu sein, aus der Wahrnehmung des Seins und aus der Liebe zum Sein, wie dies bei Gott selbst der Fall ist, dessen Bild oder Spur sie an sich tragen. Wie die Thätigkeit des Gehens nicht erfolgt, wenn das Vermögen und der Wille, zu gehen, und das Bewußtsein desselben mangelt, so kann es überhaupt kein Wesen geben, dem Eins von jenen gebräche. Wir sehen durchaus, daß Etwas ein Seiendes ist, weil es Kunde vom Sein hat, und daß nichts Reales gefunden wird, was sich seiner unbewußt wäre. Denn jedes Ding kämpft für sein Dasein gegen die ihm keineswegs unbekannten Gegenstände, die es zu zerstören drohen. Deutlich beweisen die Kraftäußerungen aller Dinge, auch der für leblos geltenden, daß sie mit dem Vermögen ihrer Wirksamkeit die Erkenntniß und die Liebe ihrer Existenz vereinigen [3]).

---

1) l. c. c. 3. art. 2. p. 12.: compositio autem entis et nonentis facit quidem tertium, quod non est ens purum nec nonens — nonesse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse.

2) l. c. Pars I. Lib. I. c. 9. art. 12. p. 78.: ad primum igitur dico, quod principia entis finiti seu potius proprincipia sunt ens et nonens. Sed entis, ut ens, sunt proprincipia sive primalitates: potentia, sapientia et amor; nonentis vero: impotentia, insipientia et disamor.

3) l. c. Pars II. Lib. VI. c. 7. art. 1.

Gott ist die allgemeine innerliche und äußerliche Grundlage, die Ursache und unermeßliche Stütze, in welcher Alles existirt, lebt und sich bewegt. In ihm, dem ersten Seienden, befindet sich zunächst die urbildliche Welt, welche unbegrenzt und unermeßlich ihm am ähnlichsten ist, welche weit hinausragt über die Schranken und Zahlen der körperlichen Welt und wirklicher, wahrer und besser ist, als diese [1]). In der urbildlichen Welt existiren die Engel, die man Tugenden, Intelligenzen und Mächte nennt, und deshalb durchdringen sie allen Raum und denken die Ideen, welche sie von der urbildlichen Welt empfangen. In ihr ist überhaupt die Welt der höheren Vernunftkräfte, die Geisterwelt, enthalten [2]). In der Geisterwelt ist die unmittelbare Basis der körperlichen, die mathematische Welt, begründet. In der mathematischen bilden die Geister die Figuren, Linien, Puncte und alle geometrische Gestalten, deren unvollkommne Nachbilder diejenigen sind, welche wir an den Körpern darstellen. In ihr hat die zusammengezogene körperliche oder materielle ihren Sitz. Gotte setzte die körperliche Masse innerhalb der mathematischen, damit ein Platz vorhanden sei für die activen Formen, deren gegenseitiger Kampf die körperliche Welt ausmacht [3]).

37. Im dritten Theile sucht Campanella zu beweisen, daß die gegenwärtig vorhandne körperliche Welt einen zeitlichen Ursprung genommen und daß sie nicht aus einem ihr vorhergehenden Stoff und eben so wenig aus den Trümmern einer anderen Welt, sondern aus Nichts von Gott geschaffen sei. Einst werde sie sich auflösen, aber nicht in Nichts, sondern um zu einer besseren Form wieder erneuert zu werden, denn sie sei noch nicht zu ihrer Vollkommenheit gelangt [4]).

Nachdem der Körperstoff geschaffen und in den Raum gesetzt

---

[1]) l. c. Lib. IX. c. 14. art. 3. p. 243.
[2]) l. c. art. 4.
[3]) l. c. p. 245.
[4]) l. c. Pars III. Lib. XI. c. 3. art. 2. p. 11.

war, so brachte Gott, weil jener für sich selbst zu keinem Gegenstande sich gestalten konnte, außerdem noch die Kälte und Wärme hervor, die beiden wirkenden Ursachen, welche mit dem Vermögen, mit der Empfindung und mit der Liebe ihres Seins begabt wurden, und die Fähigkeit, sich zu erweitern und zu vermehren, erhielten. Da sie unkörperlich, jedoch nicht, wie die Engel, für sich bestehend sind, so bedurften sie der Stütze des körperlichen Stoffes. Deshalb begannen beide, denselben zu ergreifen, und es erschien die Nothwendigkeit, als Einfluß oder Ausfluß der göttlichen Macht, und zwang sie, für ihre Erhaltung Sorge zu tragen. Da nun die Materie begrenzt ist und dem unendlichen Verlangen nach Existenz, welches jene Kräfte von dem unendlichen Gott erhalten, nicht genügt, so entstand der Streit zwischen beiden. Hierauf kam das Schicksal zum Vorschein, der Ausfluß der göttlichen Weisheit, und ordnete es an, daß aus solcher Zwietracht das Chaos des Stoffes, der Wärme und der Kälte sich sondere, während Gott Acht gab, daß diese Sonderung eine harmonische Erbauung der Welt würde. Hierdurch erschien der dritte Einfluß des göttlichen Waltens, die Harmonie, als Ausfluß der göttlichen Liebe, indem Gott in den Theilungen und Gestaltungen der Materie die Schätze der Natur darstellen wollte, welche in seinem Geiste verborgen sind. Im Kampfe der Wärme und der Kälte traten nun als geschiedene Haupttheile der körperlichen Welt der Himmel, die Luft, das Wasser und die Erde hervor [1]).

38. Zum Schlusse dieses Abschnittes ist noch der methodologischen, gleichfalls zum Uebergange von der Scholastik zur selbständigen neueren Philosophie gehörigen Bestrebungen eines Zeitgenossen von Campanella, des Engländers Bacon von Verulam [2]),

---

[1]) l. c. c. 5. art. 4. p. 27.

[2]) Franz Bacon, Lord von Verulam, Sohn des Nicolaus Bacon, Großsiegelbewahrers unter der Königin Elisabeth, ward zu London geboren 1560. Er zeichnete sich sehr früh durch seine Talente und Kenntnisse aus, und setzte sich in den Besitz einer

zu gedenken. Im Einklange mit demjenigen, was die großen Vertreter der als Wissenschaft aufblühenden Naturforschung seiner Zeit wirklich leisteten, stellte er seine Methodik für die Naturlehre auf[1]), auf welche er seine neue Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften[2]) folgen ließ, die er mit vielen Bemerkungen und Vorschlägen in Bezug auf die Verbesserung und Erweiterung derselben

---

sehr ausgebreiteten Gelehrsamkeit, gelangte unter Jacob I. zu angesehenen Staatsämtern und endlich sogar zu den Würden eines Großkanzlers von England und Barons von Verulam (1619), auch Viscount's von St. Albans (1620). Vor dem Oberhaus eines gesetzwidrigen Verfahrens in seiner Amtsführung angeklagt, nämlich dessen, daß er für Geld unter dem Staatssiegel Aemter und Privilegien vergeben habe, ward er (1621) zur Entsetzung von allen seinen Würden, zu einer großen Geldbuße und zum Gefängniß im Tower auf unbestimmte Zeit verurtheilt. Er blieb jedoch nur kurze Zeit im Verhafte, zufolge des Einflusses seiner mächtigen Gönner, und auch die übrigen Bestimmungen des Urtheiles wurden gemildert. Nachdem Karl I. auf Jacob gefolgt war, ward er vollständig begnadigt und wieder in das Parlament gewählt. Doch lebte er von nun an wegen seiner Kränklichkeit in Zurückgezogenheit vom Hofe und von Staatsgeschäften bis zu seinem Ende, welches 1626 erfolgte.

[1]) In seiner Schrift „novum organum scientiarum sive judicia vera de interpretatione naturae," welche zu London 1626. fol. zuerst erschien.

[2]) In den neun Büchern de dignitate et augmentis scientiarum, Lond. 1623. Außerdem besitzen wir von ihm eine Anzahl kleinerer Abhandlungen, größtentheils über physikalische Gegenstände, eine Geschichte der Regierung Heinrich's VII. von England, und eine Sammlung von Betrachtungen über verschiedene Puncte der praktischen Philosophie, unter dem Titel „sermones fideles, ethici, politici, oeconomici, sive interiora rerum". Seine sämmtlichen Werke erschienen zuerst vollständig in der Ausgabe von Mallet. Lond. 1740. fol.

begleitete. Für die Philosophie selbst, nicht in der bei den Engländern ihr gegebenen, die gesammte Naturwissenschaft nebst den moralischen Wissenschaften[1]) umfassenden Ausdehnung, sondern in dem bei uns Deutschen üblichen Sinne dieses Wortes, also für die Sphäre der Forschungen, welche ihren Mittelpunct in den beiden Hauptproblemen haben, theils der jenseits der Erfahrungsgrenze liegenden letzten Gründe des Seins der Dinge überhaupt, theils des Allgemeinen, Nothwendigen und Gesetzmäßigen in unserem Erkennen und Handeln insbesondre mit Folgerichtigkeit, Deutlichkeit und Gewißheit uns bewußt zu werden, sind seine Bemühungen nicht positiv und unmittelbar förderlich gewesen. Seine sie betreffenden Ansichten können nicht für bedeutend und brauchbar gelten. Bei ungemeiner Lebhaftigkeit des Geistes und vielumfassendem Studium fehlte es ihm an Tiefe und Gründlichkeit, um den Plan zu einem vollständigen Gebäude des menschlichen Wissens in seinen Hauptpuncten befriedigend zu entwerfen. Als erster Versuch bleibt zwar auch im Allgemeinen sein Unternehmen achtungswerth, ein vollständiges systematisches Verzeichniß aller Wissenschaften aufzustellen, die Lücken und Mängel zu bezeichnen, die er hier nach dem bisherigen Zustande derselben gefunden, und für ihre Ausfüllung und Beseitigung Rathschläge zu geben. Jedoch nur, was er für die Hinweisung auf den Weg der Ausbildung und Erweiterung der empirischen Naturforschung durch seine Regeln über den Gebrauch der auf Beobachtungen und Experimente gestützten Induction und durch seine Andeutungen der hierher gehörigen Untersuchungspuncte geleistet, hat wirklich heilsam auf dieses Gebiet, vornehmlich in England, eingewirkt[2]).

---

[1]) moral and natural philosophy.

[2]) Er bemerkt über die Induction im Allgemeinen, Nov. Organ I. aphor. CV.: in constituendo autem axiomate forma inductionis alia, quam adhuc in usu fuit, excogitanda est, eaque non ad principia tantum (quae vocant) probanda et invenienda, sed etiam ad axiomata minora et media, denique omnia. — Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et ex-

39. Werfen wir einen Blick auf seinen Stammbaum der Wissenschaften und Künste, so kann uns das Ungenügende in seinen Begriffen von den Problemen der Philosophie und das Unbestimmte und zu weit Ausgedehnte in seiner Vorstellung von dem Inhalt und Umfang ihres Gebietes nicht entgehen. Er sondert zunächst die menschliche Gelehrsamkeit und Kunst von der Gottesgelahrtheit ab. Die richtigste Eintheilung der ersteren, nimmt er an, ist diejenige, welche hergenommen wird aus den drei Vermögen der vernünftigen Seele. Auf das Gedächtniß bezieht sich die Geschichte, auf die Phantasie die Dichtkunst, auf die Vernunft die Philosophie [1]). Der Geschichte gehören die individuellen Objecte an, die in Raum und Zeit durchgängig bestimmt sind. Wenn auch die Naturgeschichte mit Arten der Dinge sich zu beschäftigen scheint, so geschieht dies doch nur deshalb, weil diejenigen Naturgegenstände einander gleichen, die unter einer Art befaßt werden, so daß man, wenn man einen kennt, alle gleichartigen kennt. Auch die Dichtkunst hat es mit individuellen Dingen zu thun, welche denen, die man in der wahren Geschichte dem Gedächtniß anvertraut, von ihr nachgebildet und dergestalt nachgeahmt werden, daß sie häufig das vorliegende Maß überschreitet, und nach Willkür Vieles zusammensetzt und darstellt, was in der Wirklichkeit niemals zusammentrifft oder sich ereignet. Die Philosophie läßt das Individuelle liegen. Sie faßt nicht die ersten Eindrücke von den Individuen, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe auf und ihr Geschäft besteht in Zusammensetzung und Eintheilung derselben, wobei sie dem Gesetze der Natur und der einleuchtenden Gewißheit des Wirklichen gemäß verfährt [2]).

---

clusiones debitas, ac deinde post negativas tot, quae sufficiunt, super affirmativas concludere. — Ad hujus inductionis sive demonstrationis instructionem bonam et legitimam quam plurima adhibenda sunt, quae adhuc nullius mortalium cogitationem subiere, adeo ut in ea major sit consumenda opera, quam adhuc consumta est in syllogismo.

[1]) De augment. scient. II, 1.

[2]) l. c.

Daß sich dies so verhalte, erhellet leicht, wenn man auf den Ursprung der Erkenntnisse achtet. Die individuellen Gegenstände allein berühren den Sinn, welcher gleichsam die Pforte aller Erkenntniß ist. Ihre Bilder oder die von dem Sinn aufgenommenen Eindrücke werden im Gedächtnisse festgehalten. Später nimmt die menschliche Seele sie wieder vor und vergegenwärtigt sie dann entweder bloß, oder ahmt sie in einem gewissen Spiele nach, oder verarbeitet sie in Zusammensetzungen und Trennungen. Daher ist es ganz klar, daß aus diesen drei Quellen, dem Gedächtnisse, der Phantasie und der Vernunft, gleichsam als drei Ausflüsse Geschichte, Poesie und Philosophie entspringen, und daß es nicht andere oder mehrere geben kann. Geschichte und Erfahrung ist eins und dasselbe, so wie auch Philosophie und eigentliche Wissenschaft[1]). Die nämliche Eintheilung ist ebenfalls auf die Theologie anwendbar. Zwar sind die Belehrungen durch das göttliche Orakel und die durch den Sinn sowohl ihrem Inhalte nach, als auch in Hinsicht der Art der Mittheilung verschieden. Aber der menschliche Geist ist nur einer und seine Behältnisse sind für allen Stoff die nämlichen. Demnach besteht die Gottesgelahrtheit theils aus der heiligen Geschichte, theils aus Parabeln, welche als die göttliche Poesie zu betrachten sind, theils aus Lehren und Dogmen, die eine unwandelbare Philosophie ausmachen. Was denjenigen Theil betrifft, der in dieser Eintheilung nicht enthalten zu sein scheint, nämlich den Inbegriff der Weissagungen, so fällt dieser in die Rubrik der Geschichte. Denn die göttliche Geschichte hat den großen Vorzug vor der menschlichen, daß ihre Erzählung nicht weniger den Thatsachen vorhergehen, als ihnen nachfolgen kann[2]).

40. Das Object der Philosophie ist nach Bacon ein dreifaches, nämlich Gott, die Natur und der Mensch. Eben so ist dreifach der von den Gegenständen ausgehende und unsre Intelligenz berührende Strahl. Die Natur trifft das Erkenntnißvermögen mit dem geraden Strahle, Gott aber trifft es, wegen des ihm un-

---

[1]) l. c.

[2]) l. c.

gleichen Mediums (nämlich der Geschöpfe), mit gebrochenem Strahle, der Mensch endlich, insofern er sich selber erkennt, mit reflectirtem Strahle. Daher ist es passend, die Philosophie in drei Lehren zerfallen zu lassen, in die Lehre von der Gottheit, von der Natur und vom Menschen. Die gemeinschaftliche Grundlage aller drei Lehren ist eine Universalwissenschaft, welche die erste Philosophie genannt werden kann. Diese begreift alle diejenigen Axiome in sich, die keiner der besonderen Wissenschaften eigenthümlich angehören, sondern immer mehreren derselben gemeinschaftlich zukommen[1]). Der philosophischen Lehre von der Gottheit weiset Bacon ziemlich enge Schranken an, aus denen sie nicht heraustreten und eingreifen soll in die theologische Region der Mysterien des Glaubens. Er meint, wie wir stets verbunden sein, dem göttlichen Gesetze zu gehorchen, so sehr auch oft unser Wille sich ihm widersetze, eben so sein wir dem Worte Gottes Glauben schuldig, wenn auch unsre Vernunft widerstrebe[2]). Je scheinbar ungereimter und je unglaublicher irgend ein göttliches Geheimniß sei, desto mehr Ehre erweise man Gott im Glauben an dasselbe und desto rühmlicher werde der Sieg des Glaubens. Ja, fügt er hinzu, wenn wir die Sache aufmerksam erwägen, so werden wir finden, daß nach unserem gegenwärtigen menschlichen Zustande das Glauben etwas Würdigeres ist, als das Wissen. Denn in der Wissenschaft ist der menschliche Verstand der Einwirkung der Sinne unterworfen, die auf materiellen Bedingungen beruhen; im Glauben dagegen wirkt der Geist auf den Geist[3]). Auch das ist nicht zu bezweifeln, daß ein großer Theil des Sittengesetzes zu erhaben ist, als daß

---

[1]) De augment. scient. III. 1.

[2]) l. c. IX. 1.: etenim, si ea duntaxat credamus, quae sunt rationi nostrae consentanea, rebus assentimur, non auctori, quod etiam suspectae fidei testibus praestare solemus. At fides illa, quae Abrahamo imputabatur ad justitiam, de hujusmodi rei extitit, quam irrisui habebat Sarah, quae in hac parte imago quaedam erat rationis naturalis.

[3]) l. c.

sich das natürliche Licht in uns zu ihm aufschwingen könne [1]). Mit den Geheimnissen der geoffenbarten Religion soll sich die Vernunft überhaupt gar nicht befassen. Wohl aber ist ihr die Natur der Engel und Geister weder unerforschlich, noch ein verbotener Forschungsgegenstand, und die Lehre von diesen Wesen ist als ein Anhang zur Philosophie von Gott zu betrachten [2]).

41. Die Philosophie über die Natur zerfällt in die Untersuchung der Ursachen und in die Hervorbringung der Wirkungen, oder in die speculative und in die operative. Die speculative ist theils Physik, welche die wirkende Ursache und die Materie, theils Metaphysik, welche die Endursache und die Form zum Gegenstand ihrer Betrachtungen hat. Die operative begreift die Mechanik und die natürliche Magie unter sich. Die Mathematik ist eine Hülfswissenschaft und ein Anhang zur speculativen und operativen Naturphilosophie [3]). Die Philosophie über den Menschen betrachtet ihn entweder als abgesondertes Individuum oder in geselliger Verbindung. Hieraus entstehen zwei Theile, von denen der erste die Philosophie der Menschheit, der andere die Philosophie der bürgerlichen Geselligkeit zu nennen ist [4]). Außer beiden gibt es hier eine allgemeine Wissenschaft von der Natur und dem Zustande des Menschen. Diese läßt sich ebenfalls in zwei Theile sondern. Der erste hat die ungetheilte Natur des Menschen, der andere das Band zwischen Seele und Körper zum Gegenstande. Jener mag die Lehre von der Person des Menschen, dieser die Lehre von der Verbindung heißen. Die Lehre von der Person des Menschen enthält Betrachtungen theils über die Leiden und Mühseligkeiten des menschlichen Geschlechtes, theils über die Vorzüge desselben. Die Lehre von der Verbindung umfaßt die Physiognomik und die Erklärung der natürlichen Träume nebst mehreren verwandten physiologisch-

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. III. 2.

[3]) l. c. III. 3 — 6.

[4]) l. c. IV. 1.

psychologischen Forschungszweigen, welche bisher noch nicht wissenschaftlich behandelt worden [1]). Die Philosophie der Menschheit besteht theils aus Wissenschaften, die mit dem Körper, theils aus solchen, die mit der Seele sich beschäftigen. Jene beziehen sich auf die vier Güter des menschlichen Körpers, Gesundheit, Schönheit, Stärke und Vergnügen. Sie sind demnach die Medicin, die Kosmetik, die Athletik und die Ergötzungskunst. Zur letzteren gehören vornehmlich die schönen Künste [2]). Im Bezug auf die Wissenschaften, die mit der Seele sich beschäftigen, ist die wichtigste Eintheilung diejenige, welche auf die eine Seite die Lehre von der Substanz der Seele und ihren Fähigkeiten, auf die andere die Lehre von dem Gebrauch und den Gegenständen dieser Fähigkeiten stellt [3]). Die letztere betrifft sowohl das Erkenntnißvermögen, als auch den Willen des Menschen, und zerfällt demzufolge in Logik und in Ethik [4]). Der logischen Disciplinen gibt es vier, gemäß den Zwecken, auf welche sie sich beziehen. Denn in der Ausbildung und Uebung seines Erkenntnißvermögens strebt der Mensch entweder zu finden, was er gesucht hat, oder zu beurtheilen, was er aufgefunden, oder zu behalten, was er beurtheilt hat, oder zu lehren, was er behalten. Es gibt also eben so viele auf die Erkenntnißthätigkeit sich beziehende Wissenschaften, nämlich die Kunst der Untersuchung oder Auffindung, die Kunst der Prüfung oder Beurtheilung, die Kunst des Behaltens oder des Gedächtnisses und die Kunst der Mittheilung oder Lehre [5]). Die Auffindung und Entdeckung geht entweder auf Künste und Wissenschaften, oder auf Beweise und auf Stoff zu Gesprächen. Das letztere macht den Hauptgegenstand der bisherigen Logik aus. Die Kunst der Erfindung von Wissenschaften und Künsten dagegen ist bisher noch gar nicht ausgebildet worden. Ihr Haupttheil ist die Erklärung der Natur

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. IV. 2.

[3]) l. c. IV. 3.

[4]) l. c. V. 1.

[5]) l. c.

oder das neue Organon [1]). Die Ethik faßt zwei Hauptwissenschaften in sich. Die eine handelt von dem Ideal des Guten, die andere von der Beherrschung und Cultur der Seele, um sie dem Ideale gemäß zu bilden [2]). Endlich die Philosophie der bürgerlichen Geselligkeit hat drei Theile, die Lehre von der geselligen Unterhaltung, die Lehre von den Geschäften und die Lehre von der Regierung oder vom Staate. Es sind nämlich drei Güter, welche die Menschen durch die bürgerliche Gemeinschaft zu erwerben trachten, Trost gegen die Einsamkeit, Unterstützung in den Geschäften und Schutz gegen Unrecht [3]).

42. Hatte Bacon mit richtiger Einsicht sich bemüht, im Gegensatze gegen die scholastische Syllogistik das Verständniß der Regeln des methodischen Verfahrens festzustellen, durch deren Befolgung die Ausbildung der erfahrungsmäßigen Naturerkenntniß formell bedingt wird, so gelang es dem Genius der ersten Entdecker und großen Führer auf der Bahn der Naturforschung der neueren Zeit, eines Kopernikus [4]), Galilei [5]) und Keppler [6]), unabhängig von den Belehrungen seines Organons diese Regeln auf das fruchtbarste geltend zu machen und auf das glänzendste anzuwenden. Sie brachten das wirksamste Mittel zur Befreiung des philosophirenden Geistes von den so viele Jahrhunderte hindurch ihn beengenden Fesseln des Glaubens an die Unfehlbarkeit der Kirche und des Aristoteles. Durch ihre Entdeckungen begann nicht nur dem frei werdenden Auge des empirischen Verstandes die Wahrheit der Ordnung und der Gesetze der Natur aufgeschlossen zu werden, sondern ward der wissenschaftliche Geist überhaupt aus dem Dunkel verjährter Irrthümer und Vorurtheile herausgezogen und zum

---

1) l. c. V. 2.
2) l. c. VII. 1.
3) l. c. VIII. 1.
4) geb. zu Thorn 1473, gest. 1543.
5) geb. zu Pisa 1564, gest. 1642.
6) geb. zu Wiel im Würtembergschen 1571, gest. 1630.

Selbstvertrauen und Selbstdenken geleitet, daher für das Aufblühen der Philosophie eine Menge von Hindernissen beseitigt und von Bedingungen dargeboten. Es ist bekannt, in welcher schmachvollen Opposition die Hierarchie und die kirchliche Orthodoxie, unterstützt von Scholastikern und Aristotelikern jener Zeit, gegen die neu entdeckten Wahrheiten der Astronomie und Physik auftraten, in denen sie freilich mächtige Widersacher erblicken mußten. Aber im Wesentlichen ungehemmt durch solche nichtswürdige Befehdungen schritten die Mathematik und die Naturerkenntniß rastlos vorwärts, und regten auch das speculative Forschen zur Selbstthätigkeit und freien Bewegung in der ihm eigenthümlichen Sphäre an.

Zweite Periode.

Selbständige Bestrebungen nach Lösung der philosophischen Probleme, mit durchgängiger Reflexion auf die Gesetzmäßigkeit des Erkennens, jedoch noch ohne tieferes Eindringen in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Descartes bis auf Kant.

I. Descartes.

43. Das Verdienst, die Bahn der selbständigen, zur Freiheit, Besonnenheit und Reinheit der ächt wissenschaftlichen Vernunftforschung zurückkehrenden neueren Philosophie gebrochen zu haben, gehört dem französischen Denker Descartes[1]), der auch un-

---

[1]) René Descartes (Renatus Cartesius) geb. zu La Haye 1596, aus einem adligen Geschlecht. Unabhängig in seiner äußeren Lage durch den Besitz eines nicht unbeträchtlichen Vermögens widmete er sich zuerst als Freiwilliger dem Kriegsdienste, machte später mehrere große Reisen, und begab sich 1629 nach Holland, um daselbst unter dem Schutze der Reformation und der, wenn gleich nicht unbeschränkten, doch verhältnißmäßig großen Denk- und Preßfreiheit, welche im siebzehnten Jahrhundert die Republik der vereinigten Niederlande gewährte, gesichert vor der Verfolgung der Jesuiten der Ausführung seiner wissenschaftlichen Pläne zu leben. Hier blieb er zwanzig Jahre hindurch, indem er abwechselnd in verschiedenen Städten sich aufhielt. In diese Pe-

ter den Mathematikern und Physikern seines Zeitalters einen ehrenvollen Rang einnimmt. Er faßte die bestimmte Absicht, seine Untersuchungen mit Verwerfung jeder Voraussetzung bereits vorhandener philosophischer Wahrheiten von ihrem nothwendigen Anfangspunct an zu beginnen[1]), und ging diesem Plane gemäß von der

---

riode seines Lebens fällt die Herausgabe seiner meisten Schriften und sein bedeutender literarischer Briefwechsel. Im Jahre 1649 folgte er einer Einladung der Königin Christina von Schweden, mit der er schon lange in Correspondenz gestanden, und begab sich nach Stockholm an ihren Hof. Dort starb er aber schon im darauf folgenden Jahre 1650.

[1]) Sein **Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences** erschien zugleich mit seinen Abhandlungen über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie zu Leiden 1637, 4., in einer lateinischen Uebersetzung 1644, und enthält nicht sowohl eine eigentliche Methodologie der wissenschaftlichen Forschungen, als vielmehr eine Reihe von Reflexionen, welche er nach schon erlangter Reife des Mannesalters über die Bildungsgeschichte seines Geistes und seines Systemes angestellt. Hierin gibt er folgende allgemeinste Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens an, die er stets zu befolgen gesucht und deren Zulänglichkeit sich ihm bei allen seinen Forschungen bewährt habe. Die erste, sagt er, ist, niemals etwas für wahr zu halten, was ich nicht mit Zuverlässigkeit als wahr befunden, mithin die Voreiligkeit im Urtheilen zu vermeiden und nie etwas Anderes in meinen Schluß aufzunehmen, als was meiner Vernunft so klar und deutlich vorliegt, daß es durchaus nicht in Zweifel gezogen werden kann. Die zweite: schwierige Gegenstände, welche in Untersuchung kommen, in so viele Theile zu zerlegen, als für ihre bequeme Behandlung erfoderlich ist. Die dritte: alle wissenschaftlichen Betrachtungen in einer bestimmten Ordnung auf einander folgen zu lassen, indem ich mit den einfachsten und am leichtesten erkennbaren Gegenständen anfange, und stufenweise zu dem Schwierigeren und Zusammengesetzteren aufsteige. Die vierte und letzte: sowohl bei Aufsuchung der

Gewißheit des Selbstbewußtseins als von der ersten unmittelbaren Gewißheit aus. So gelang es ihm vermöge einer neuen Methode und in einer durchaus eigenthümlichen Verbindung ein systematisches Ganzes selbstgedachter Lehrsätze der theoretischen Philosophie aufzustellen, in denen die Keime zu den späteren Entwickelungen aller bedeuteuderen, den fortschreitenden Bildungsgang der werdenden Wissenschaft bezeichnenden philosophischen Systeme liegen. Diese entfalteten sich von nun an in einer stetigen Folge einander bedingender und herbeiführender Welt- und Erkenntnißansichten.

Seine philosophische Lehre zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste wird als eine Untersuchung über die Principien der menschlichen Erkenntniß, oder auch mit dem Aristotelischen Ausdruck als erste Philosophie, der zweite, welcher seine metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft enthält, als eine Erörterung der Principien der materiellen Dinge von ihm bezeichnet. Diesen Haupttheilen schließt sich anhangsweise ein dritter Abschnitt an, der seine Andeutungen psychologischer Lehrbegriffe enthält[1].

Mittel zur Lösung des Problemes, als bei dem Durchgehen der einzelnen verwickelten Puncte Alles genau zu zählen und zu berücksichtigen, bis ich gewiß bin, nichts ausgelassen zu haben.

[1]) Zur Darstellung seines philosophischen Systemes sind von ihm, außer dem bereits angeführten Discours de la Méthode, folgende Schriften verfaßt: 1) Meditationes de prima philosophia etc. zuerst herausgegeben Amstelod. 1641, 4. Vor der Herausgabe hatte er diese Schrift mit der Bitte um die Beurtheilung ihres Inhaltes mehreren Gelehrten in Holland und in Frankreich zugesandt, und er ließ sie hierauf nebst den erhaltenen Einwürfen und seinen Beantwortungen derselben drucken; 2) Principia philosophiae, zuerst Amstelod. 1644, 4.; 3) Traité des passions, 1649, in der lateinischen Uebersetzung Amstelod. 1656, 4., und öfters; 4) Traité de l'homme et de la formation du foetus, nach seinem Tode 1668, und in der lateinischen Uebersetzung 1677 erschienen. Auch ist in mancher Hinsicht lehrreich die Sammlung

1) Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

44. Descartes beabsichtigte in der Entwickelung seiner philosophischen Gedanken die analytische Methode zu befolgen, über deren Unterschied von der synthetischen er in einer berücksichtigungswerthen Erwägung sich ausgesprochen hat. Die Analysis, behauptet er mit Recht[1]), zeigt den wahren Weg, auf welchem die Sache von vorn herein aufgefunden worden ist, so daß der Leser, wenn er diesen Weg verfolgen will und hinlänglich auf Alles aufmerkt, sie nicht minder vollkommen verstehen und sich aneignen wird, als wenn er sie selbst ursprünglich entdeckt hätte. Aber freilich besitzt die analytische Methode nichts, wodurch sie den minder achtsamen oder den widerstrebenden Leser zur Beistimmung nöthigen könnte. Läßt man auch nur das Geringste von dem, was sie aufstellt, außer Acht, so kommt die Nothwendigkeit ihrer Folgerungen nicht zum Vorschein. Oft berührt sie auch Vieles kaum, weil es dem zureichend Aufmerksamen deutlich ist, was jedoch die Beachtung vornehmlich in Anspruch nimmt. Die Synthesis dagegen entwickelt auf dem entgegengesetzten Weg, durch welchen die analytische Auffindung der Principien vorausgesetzt wird, zwar mit Klarheit ihre Schlüsse. Sie bedient sich zwar einer Reihe von Grundsätzen, Definitionen, Postulaten, Lehrsätzen und Aufgaben, wonach sie, wenn etwas Nachfolgendes geläugnet wird, sogleich zeigen kann, dies sei in dem Vorausgehenden enthalten, und wodurch sie zur Beistimmung zwingt. Aber sie befriedigt nicht, wie die Analysis, sie genügt nicht der Lernbegierde, weil sie die Weise nicht lehrt, in welcher der Gegenstand gefunden ist. Nun wendet man zwar in der Geometrie die synthetische Methode sehr passend nach der vorausgegangenen Analysis an, jedoch für die metaphy-

---

seiner Briefe. Ausgabe seiner sämmtlichen Werke besorgt von V. Cousin, Par. 1824—1826. 11 Bde. 8. Eine beachtenswerthe Aeußerung von ihm über den Grund, der ihn abgehalten, auch die Ethik zu bearbeiten, findet sich Epist. P. I. Ep. 34.

[1]) Respons. ad secund. object. in Medit. de prima philos. Amstel. 1670. p. 82. u. 83.

sischen Untersuchungen ist sie nicht geeignet. Hier findet folgender Unterschied Statt. Die ersten Begriffe, welche zum Beweis der geometrischen Wahrheiten vorausgesetzt werden, stimmen mit dem Sinnenzeugniß überein, so daß ihre Bedeutung und ihre Gültigkeit keinem Zweifel und keinem Mißverständniß unterliegt. In der Geometrie gibt es keine andere Schwierigkeit, als die gehörige Ableitung der Folgerungen. Dagegen bei den Objecten der Metaphysik ist nichts schwieriger, als die klare und deutliche Auffassung der ersten Begriffe. Denn diesen, so einleuchtend sie auch an sich für unsere Vernunft sind, widerstreiten viele aus der sinnlichen Erkenntniß stammende Vorurtheile, die von Kindheit an in uns sich festsetzen. Daher werden sie nur von denjenigen richtig und genügend verstanden, welche mit großer Sorgfalt nachdenken und sich geübt haben, ihren Geist möglichst von den sinnenfälligen Dingen abzuziehen.

Um nun die analytische Methode für seine metaphysischen Untersuchungen gehörig anzuwenden, nahm Descartes an, daß bei dem ersten Beginn derselben, bevor noch irgend eine Wahrheit erwiesen sei, nichts als wahr vorausgesetzt werden dürfe. Vielmehr müsse das Philosophiren seinen Anfang nehmen mit einem allgemeinen Zweifel an der Gültigkeit und Wirklichkeit alles desjenigen, was man bis dahin für gewiß gehalten. Mancher Grund liege zu einem solchen Zweifel vor[1]), und die Ueberzeugung von der Zu-

[1]) Diese Zweifelsgründe bestehen nach ihm in folgenden Erwägungen. 1) Wir entdecken, daß uns die Sinne bisweilen täuschen, und die Klugheit gebietet, denen nicht zu sehr zu trauen, welche uns auch nur ein einzigesmal irregeführt haben. 2) Ferner bemerken wir, daß wir uns im Traume mit zahllosen Gegenständen beschäftigen, die nirgends existiren, und bevor wir zu irgend einem philosophischen Aufschluß gelangt sind, besitzen wir kein sicheres Kennzeichen, durch welches wir den Traum vom Wachen bestimmt unterscheiden können. 3) Hierzu kommt, daß wir gehört haben, ein Gott sei, der Alles vermöge und der uns unser

verlässigkeit unseres Erkenntnißvermögens überhaupt könne nur als ein Resultat der philosophischen Untersuchung sich ergeben. Aus diesem Zustand der allumfassenden Skepsis führt zuerst folgende Reflexion heraus. Während ich die Realität aller Gegenstände meines Wahrnehmens, Vorstellens und Wollens bezweifle, tritt zunächst die eine Gewißheit als eine unerschütterliche und von jedem Zweifel ausgeschlossene hervor: ich nehme wahr, ich stelle vor und will, überhaupt also ich denke, das heißt, ich übe geistige vom Selbstbewußtsein begleitete Thätigkeiten, und folglich: ich existire als ein denkendes oder geistig thätiges Wesen[1]). Diese Erkenntniß: „ich denke, folglich bin ich," ist die erste und zuverlässigste, welche einem jeden methodisch Philosophirenden sich darbietet[2]).

45. Mit der Hervorhebung der ausgesprochenen Gewißheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist der beste Weg gegeben, um das Wesen des menschlichen Geistes und seinen Unterschied von dem Körper zur Anerkennung zu bringen. Indem wir uns fragen, was wir selbst sind, während wir zugleich vorzustellen vermögen, daß alles dasjenige nicht existire, was uns vermittelst unserer Wahrnehmungen als von unserem Selbst verschieden erscheint, so finden wir mit einleuchtender Gewißheit: nicht die Ausdehnung,

---

Dasein verliehen, und daß wir noch nicht wissen, ob er uns nicht als solche Wesen habe erschaffen wollen, welche immer irren. Dies könnte nicht minder möglich sein, als die Thatsache unbestreitbar ist, daß wir bisweilen irren. Unläugbar aber finden wir in uns die Freiheit, uns von der Annahme dessen zurückzuhalten, was für uns noch nicht ganz entschieden ist, und so jeden Irrthum zu vermeiden. Princ. Philos. P. I. 1—6. Medit. de pr. Philos. I.

[1]) Princ. Philos. I. 6. 8. 10. 11. Medit. II. edit. 1670. p. 9. u. 10.

[2]) Princ. Philos. I. 6.: ac proinde haec cognitio, „ego cogito, ergo sum," est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

die Gestalt, die räumliche Bewegung, noch irgend etwas Aehnliches, was dem Körper beizulegen ist, gehört zu unserer Natur, sondern lediglich das Denken, das heißt, jede in uns vorgehende und in unserem Bewußtsein sich aussprechende Veränderung und Thätigkeit[1]). Hierzu kommt, daß unser Geist — als unser eigentliches Ich — nicht nur früher und sicherer, sondern auch mit einer größeren Evidenz von uns erkannt wird, als unser Körper. Denn gemäß dem natürlichen Vernunftgebrauch ist es die bekannteste Wahrheit, daß dem Nichts keine Eigenschaften zukommen. Wo wir also solche antreffen, da ist nothwendig eine Sache, eine Substanz vorhanden, der sie angehören, und je mehr Beschaffenheiten wir an einem Gegenstand entdecken, desto klarer erkennen wir ihn. An unserer Seele aber erblicken wir deren mehrere, als an irgend einem anderen Dinge. Dies ergibt sich daraus, weil alles Andere, was von außen her als Erkenntnißobject uns entgegentritt, uns zugleich mit einer noch größeren Zuverlässigkeit zu der Erkenntniß unseres Innern führt. Wenn wir zum Beispiel urtheilen, daß die Erde existirt, weil wir sie sehen und berühren, so vernehmen wir hieraus mit noch mehr Sicherheit, daß unser Geist existirt. Denn es könnte vielleicht der Fall sein, daß wir nur meinen, die Erde zu gewahren, ungeachtet es keine Erde gibt. Aber unmöglich können wir diese Meinung fassen, ohne daß unser Geist, dessen Thätigkeit in einer solchen Vorstellung offenbar wird, wirklich und wirksam ist[2]).

46. Hiernach ist die Wahrheit der unmittelbaren Gewißheit unseres in unserem Selbstbewußtsein sich ankündigenden geistigen Seins für die subjective Grundlage des menschlichen Wissens anzusehen. Wenn nunmehr unser Geist, welcher sich selbst bereits

---

[1]) Princ. Philos. I. 8.: cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare.

[2]) Medit. II. p. 10. Princip. philos. I. 11.

in seiner Realität und Substanzialität erkennt, während er die Wirklichkeit der übrigen Dinge noch bezweifelt, nach allen Seiten hin seine Reflexion richtet, um seine zuverlässige Erkenntniß weiter auszubreiten, so gewahrt er zunächst in seiner eignen Lebenssphäre die Vorstellungen vieler Gegenstände. Unter diesen Vorstellungen zeichnet sich eine vor allen übrigen aus und ist bei weitem die vorzüglichste von allen, nämlich unsere Idee von einem im höchsten Grade einsichtsvollen, mächtigen und vollkommenen Wesen. Wie man gewiß weiß, daß die drei Winkel des Triangels zwei rechten gleich sind, weil dies aus dem Begriffe des Triangels mit Nothwendigkeit folgt, eben so ergibt sich mit völliger Sicherheit die Existenz des vollkommensten Wesens aus der Anerkennung, daß in der Idee desselben das Merkmal des nothwendigen und ewigen Daseins enthalten ist. Hiervon werden wir uns um so fester überzeugen, wenn wir darauf achten, daß wir von keinem anderen Object eine Vorstellung besitzen, deren Inhalt das Prädicat der nothwendigen Existenz in sich begreift [1]). Mit dieser Folgerung ist die Erwägung zu verbinden, daß die Ursache einer jeden unserer Vorstellungen um so vollkommner sein muß, je mehr Vollkommenheit in dem Inhalte der Vorstellung angetroffen wird. In der Idee Gottes oder des höchsten Wesens finden wir eine solche Unermeßlichkeit, daß uns hieraus die Gewißheit erwächst, sie könne uns von keinem anderen Gegenstande mitgetheilt sein, als von

---

[1]) Lediglich die Macht der Vorurtheile, meint Descartes, die wir von Kindheit an in uns aufgenommen, kann diese Ueberzeugung in uns verhindern. Da wir gewohnt sind, bei allen andern Dingen die Wesenheit von dem Dasein zu unterscheiden und sogar uns willkürlich die Vorstellungen von Dingen zu bilden, welche nirgends sind oder waren, so entsteht, insofern wir nicht der Betrachtung des vollkommensten Wesens uns gänzlich hingeben, leicht in uns der Zweifel, ob nicht auch die Vorstellung von ihm zu den willkürlich gebildeten oder doch wenigstens zu denjenigen gehöre, deren Wesenheit die Existenz nicht in sich einschließt.

demjenigen, welcher in der That die Fülle aller Vollkommenheiten in sich trägt, von dem wirklich existirenden Gott. Wir vermögen zwar Gottes Eigenschaften nicht zu begreifen, weil seine Natur eine unbegrenzte, die unsrige eine begrenzte ist. Jedoch können wir sie mit mehr Klarheit, als irgend einen körperlichen Gegenstand, uns vorstellen, indem sie unsere Gedanken mehr erfüllen, dabei einfacher sind und durch keine Beschränkungen verdunkelt werden. Endlich führt die Thatsache der Idee des vollkommensten Wesens, die wir in der Reihe unserer Vorstellungen besitzen, zu der Erkenntniß, daß wir diesem Wesen unser Dasein verdanken. Denn es ist einer der einleuchtendsten Grundsätze der Vernunft, daß ein Gegenstand, der etwas Vollkommneres über sich erkennt, nicht durch sich selbst besteht. Er würde sonst alle die Vollkommenheiten sich selbst verliehen haben, deren Vorstellung ihm angehört. Eben so wenig kann er also auch von irgend einem Wesen seinen Ursprung haben, welches nicht alle jene Vollkommenheiten in sich enthält, das heißt, welches nicht Gott ist. Mithin erhellt, daß Gott als die Ursache unseres Daseins existirt [1]).

47. Die hier angewandte Weise, Gottes Existenz aus seiner in uns vorhandenen Idee darzuthun, empfiehlt sich durch den großen Vorzug, daß wir hiermit zugleich, soweit es die Schwäche unserer Natur verstattet, die Attribute seines Wesens erkennen. Auf diese uns angeborne Idee blickend sehen wir ein: er ist ewig, allwissend, allmächtig, Quell alles Guten und Wahren, Schöpfer aller Dinge, kurz, Inhaber aller derjenigen Eigenschaften, in denen wir eine unbegrenzte Vollkommenheit mit Klarheit uns denken können [2]). Da Gott der Urheber von Allem ist, was existirt und

---

[1]) Princ. I. 13 — 21. Medit. III. p. 18 — 24.

[2]) Weder die Körperlichkeit kann der Gottheit zukommen, weil von der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit, mithin eine Unvollkommenheit unzertrennlich ist, noch auch das sinnliche Wahrnehmen, weil in demselben ein leidender Zustand, und in jedem Zustande des Leidens eine Abhängigkeit von einem Gegenstande

existiren kann, so befolgen wir die beste Methode der philosophischen Betrachtung, wenn wir aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten versuchen, um dergestalt die vollkommenste Einsicht, das Verständniß der Wirkungen aus der Ursache zu erreichen[1]).

48. Die erste göttliche Eigenschaft, welche wir in der angegebenen Absicht zu erwägen haben, ist diese, daß Gott im höchsten Sinne des Wortes wahrhaft und der Spender alles Lichtes ist. Mit ihrer Anerkennung fällt jeder Zweifel an der Zuverlässigkeit unseres Erkenntnißvermögens hinweg. Gott würde uns ja täuschen, wenn er uns eine verkehrte, das Falsche für wahr annehmende Intelligenz verliehen hätte. Das Licht der Natur oder das von der Gottheit uns ertheilte Erkenntnißvermögen kann keinen Gegenstand ergreifen, der nicht wahr wäre, insofern nur der Gegen-

---

liegt. Ebenfalls ist von Gott die Verschiedenheit der Thätigkeiten ausgeschlossen; in einer einzigen, immer sich selbst gleichen und schlechthin einfachen Handlung erkennt, will und wirkt er alle wirklichen Dinge. Princ. I. 22. u. 23.

[1]) Hierbei — meint Descartes — gebietet uns die Erwägung unserer menschlichen Beschränktheit folgende drei Rücksichten zu beobachten. Erstlich, wenn Gott selbst uns etwas offenbart, dessen Verständniß die natürlichen Kräfte unseres Geistes übersteigt, dürfen wir uns nicht weigern, daran zu glauben, obgleich wir nicht im Stande sind, es mit Klarheit zu denken. Zweitens haben wir uns nicht in Untersuchungen über das Unendliche einzulassen, da es für uns als endliche Wesen ungereimt sein würde, hierüber etwas bestimmen und das Unendliche gleichsam begrenzen und umfassen zu wollen. Drittens dürfen wir in unserer Untersuchung der Naturgegenstände keine Gründe von einem vorausgesetzten Endzweck hernehmen, welchen bei der Hervorbringung derselben Gott oder die Natur sich vorgesteckt habe. Wir würden uns zu viel anmaßen, wenn wir uns eine Kenntniß der göttlichen Pläne zutrauten. Princ. I. 24 — 27.

stand wirklich von ihm ergriffen, das heißt, klar und deutlich vorgestellt wird [1]). Unsere Irrthümer haben nicht sowohl in unserem Vorstellen, als vielmehr in unserem Wollen ihren Grund. Die Weisen unseres Denkens oder unserer geistigen Thätigkeit sind nämlich auf zwei Hauptarten zurückzuführen, von denen die eine das Vorstellen, die Aeußerungen des Erkenntnißvermögens, die andere das Wollen, die Aeußerungen der Willenskraft umfaßt. Das sinnliche Wahrnehmen, die Wirksamkeit der Einbildungskraft und das vernünftige Erkennen sind die verschiedenen Modificationen des Vorstellens; dagegen sind das Wünschen und Verabscheuen, das Zweifeln, Bejahen und Verneinen die verschiedenen Modificationen des Wollens. Wir irren offenbar nicht, wenn wir etwas bloß vorstellen, ohne eine entweder affirmative oder negative Behauptung über den Gegenstand zu fällen; eben so wenig dann, wann wir zufolge einer klaren und deutlichen Vorstellung bejahen und verneinen. Nur da kommen wir in diesen Fall, wo wir in einem ungehörigen Gebrauch unseres Willens über Gegenstände, von denen wir keine richtige und vollständige Vorstellung besitzen, Urtheile fällen, und solchen Vorstellungen, welche wir dunkel und verworren aufgefaßt haben, unsere Beistimmung schenken [2]). Eine Vorstellung, auf welche ein gültiges Urtheil gestützt werden soll, muß nicht nur klar, sondern

---

[1]) Princ. I. 29 — 31. Medit. IV. p. 25. u. 26.

[2]) Princ. I. 32 — 38. Medit. IV. p. 27 — 30. Descartes hält dies für eine unmittelbare, schlechthin einleuchtende und feststehende Thatsache des Selbstbewußtseins, daß wir einen freien Willen besitzen und nach unserem Gutdünken Vielem unsere Beistimmung entweder zu ertheilen oder zu versagen vermögen. Zwar sei es für uns unerklärbar, wie unsere freie Willkür mit der durch Gottes Allmacht vorherbestimmten Anordnung aller Begebenheiten zusammenbestehen könne, aber es würde thörig sein, wenn wir aus dem Grunde, weil wir etwas seiner Natur nach für uns Unbegreifliches nicht begreifen, eine andere Wahrheit bezweifeln

auch deutlich sein. Sie ist klar, wenn sie dem auf sie achtenden Verstande gegenwärtig und anschaulich ist, sie ist deutlich, wenn sie von allen anderen Vorstellungen dergestalt unterschieden und so genau bestimmt worden, daß sie durchaus nur Klares in sich enthält. In unserer Kindheit war unser Geist noch so sehr durch den Leib gefesselt, daß wir zwar Vieles mit Klarheit, aber nichts mit Deutlichkeit zu erkennen vermochten. Damals nahmen wir eine Menge von Vorurtheilen auf, die von den meisten Menschen niemals abgelegt werden, und es wird daher zum Gewinn der Wahrheit insbesondere dies erfodert, daß wir uns von den vorhandenen Vorurtheilen befreien [1]).

49. Um zu dieser Aufklärung unseres Erkenntnißvermögens einen festen Grund zu legen, muß die philosophische Betrachtung eine allgemeine Uebersicht aller einfachen Begriffe gewinnen, aus denen die Gesammtheit der menschlichen Gedanken besteht, und hierbei unterscheiden, was in ihnen dunkel und wegen seiner Dunkelheit Veranlassung zu Irrthümern ist. Vermöge einer solchen Untersuchung gelangen wir zu folgenden Resultaten. Die Gegenstände, die in den Kreis unseres Erkennens fallen, sind entweder Dinge und deren Beschaffenheiten, Zustände und Verhältnisse, oder ewige Wahrheiten, welche keine Existenz außerhalb unseres Vorstellens haben [2]). Es sind nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge anzuerkennen. Die eine enthält die intellectuellen oder geistigen Dinge, welche zur denkenden Substanz, die andere die materiellen oder körperlichen, welche zur ausgedehnten Substanz

wollten, die wir durchaus verstehen und in uns selbst erfahren. Princ. I. 39 — 41.

1) l. c. 45 — 47.

2) Diese Wahrheiten sind die Axiome, die durch sich selbst einleuchtenden Grundsätze, z. B. es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei, das Geschehene kann nicht ungeschehen werden, u. d. g. m. l. c. 49.

gehören. Die Substanz ist ein Ding, welches so existirt, daß es keines anderen zu seiner Existenz bedarf [1]). Nur eine einzige Substanz ist als durchaus keines anderen Dinges bedürftig zu denken, nämlich Gott. Von allen übrigen Substanzen sehen wir ein, daß sie nur vermöge der Mitwirkung Gottes existiren können. Daher kommt der Name „Substanz" dem Schöpfer und den Geschöpfen nicht im gleichen Sinne zu. Hieraus ergibt sich diese Definition von Gott, daß er die Substanz ist, welche wir als die im höchsten Sinne vollkommene erkennen, und in welcher wir durchaus nichts uns vorstellen können, was irgend einen Mangel, irgend eine Beschränkung der Vollkommenheit bezeichnet [2]). Die körperliche Substanz und die geschaffene geistige lassen sich unter dem gemeinschaftlichen Begriffe zusammenfassen, daß sie Dinge sind, welche bloß der göttlichen Mitwirkung zur Existenz bedürfen [3]).

50. Die Anerkennung der Substanz entspringt nicht schon daraus, daß sie ein existirendes Ding ist, denn die Existenz für sich allein wirkt nicht auf unser Erkenntnißvermögen ein. Sondern wir erkennen die Substanz leicht aus jedem ihrer Merkmale, in Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß dem Nichtseienden keine Eigenschaften oder Beschaffenheiten zukommen. Jede der beiden obersten Gattungen des Subsistirenden besitzt aber eine haupt-

---

[1]) l. c. 51.: per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existat, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Den Worten nach abweichend und den Begriff von einer anderen Seite auffassend, aber im Wesentlichen des Sinnes übereinstimmend ist seine Definition der Substanz in den „Rationes, more geometrico dispositae," welche seiner „Responsio ad secundas Objectiones" angehängt sind, definit. V.: omnis res, cui inest immediate ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia.

[2]) Princ. l. c. Rationes etc. Definit. VIII.

[3]) Princ. l. c.

sächliche Eigenthümlichkeit, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und worauf ihre übrigen Bestimmungen insgesammt zurückzuführen sind. Auf der Ausdehnung nach den drei Dimensionen beruht das Wesen der körperlichen Substanz, auf dem Denken, das heißt, auf der geistigen Thätigkeit das Wesen der denkenden oder geistigen Substanz. Denn alles Uebrige, was von einem Körper ausgesagt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur ein gewisser Modus (eine nähere Bestimmung) der Ausgedehntheit an dem ausgedehnten Dinge. Eben so besteht Alles, was wir in dem Geist oder in der Seele antreffen, aus verschiedenen Bestimmungen des Denkens[1]). Da wir mit Deutlichkeit erkennen, daß die menschliche Seele die der körperlichen oder ausgedehnten Substanz völlig entgegengesetzte ausdehnungslose, bloß geistig thätige Substanz, mithin ohne Theile und ein schlechthin einfaches Wesen ist, so folgt hieraus mit Gewißheit, daß ihr die Unzerstörbarkeit und demzufolge die Unsterblichkeit zukommt[2]).

51. Der Unterschied, den wir an den Gegenständen anerkennen und aus welchem die Zahl entspringt, ist ein dreifacher, der reale, der modale und der rationale. Der reale findet zwischen zwei oder mehreren Substanzen Statt und gibt sich uns dadurch kund, daß wir die eine ohne die andere klar und deutlich zu denken vermögen. Der modale ist ein doppelter, er besteht sowohl zwischen der Substanz und ihrer näheren Bestimmung, als auch zwischen zwei näheren Bestimmungen der nämlichen Substanz. Endlich der rationale ist der Unterschied theils zwischen der Substanz und einer Eigenschaft, ohne welche sie gar nicht gedacht werden kann, theils zwischen zwei solchen Eigenschaften an der nämlichen Substanz. So hört zum Beispiel jede Substanz auf zu existiren, wenn sie aufhört fortzudauern, und ist deshalb von ihrer Dauer bloß rational verschieden[3]).

---

[1]) I. c. 53 — 55.

[2]) De methodo (Ausg. von 1644) p. 33. Medit. VI.

[3]) Princ. I. 60 — 63.

52. Was endlich gegenüber der Objectivität der Dinge und der Eigenschaften, welche wir als den Dingen selbst angehörige erkennen, diejenigen Beschaffenheiten und Zustände betrifft, die wir lediglich als subjective Erscheinungen in unserer Empfindung wirklich zu erkennen vermögen, so sind auch diese mit Klarheit für uns vorstellbar, wenn wir uns nur sorgfältig davor hüten, etwas Anderes urtheilend über sie auszusagen, als dasjenige, was in unserer Vorstellung enthalten ist und dessen wir uns in der That bewußt sind. Um hier nämlich das Klare von dem Dunklen zu unterscheiden, müssen wir erwägen, daß die Farbe, der Ton, der Schmerz, die Begierde, und alles Uebrige dieser Art nur insoweit klar und deutlich von uns vorgestellt wird, als wir es in der Eigenschaft von Sinnesempfindungen und seelischen Thätigkeiten betrachten. Sehen wir aber diese Gegenstände für Objecte an, die außerhalb unseres Vorstellens existiren, so sind wir durchaus nicht im Stande zu begreifen, was sie sind. Zwar überredet man sich leicht bei einer zu geringen Aufmerksamkeit, man besitze von ihnen einige Kenntniß als von Außendingen, indem man voraussetzt, sie sein etwas unseren Empfindungen Entsprechendes. Jedoch braucht man nur näher zu untersuchen, was denn dieses Etwas sei, was zum Beispiel in den Empfindungen der Farben oder der Schmerzen als an der Oberfläche eines Körpers befindlich oder als in einem Theile unseres Leibes vorhanden von uns vergegenwärtigt wird, und man muß zu der Bemerkung gelangen, daß man es durchaus nicht weiß. Dies wird sich um so entschiedener darthun, wenn man bedenkt, daß wir in ganz anderer Weise erkennen, was an einem angeschauten Körper die Größe ist, oder die Gestalt, die Lage, die Bewegung, die Dauer, die Zahl, und Aehnliches, welches mit Klarheit als eine objective Bestimmung der Körper selbst gedacht wird. Es leuchtet alsdann ein, daß z. B. die Behauptung: „wir gewahren an den ausgedehnten Dingen Farben,“ nichts mehr bedeutet, als: wir gewahren etwas an diesen Dingen, wovon wir nicht wissen, was es ist, wodurch aber eine sehr merkliche und bestimmte Empfindung in uns hervorgebracht wird, welche wir die Farbenempfindung nennen[1]).

---

[1]) l. c. 64 — 69.

2) Von den Principien der materiellen Dinge.

53. Aus der durch die Wahrhaftigkeit Gottes gewiß gewordenen Wahrhaftigkeit unserer Intelligenz ergibt es sich, daß dasjenige wirklich existirt, was wir nach Anleitung unserer Sinne als das Ausgedehnte mit Klarheit und Deutlichkeit uns vorstellen, und daß es die Eigenthümlichkeiten wirklich besitzt, welche wir in solchen Vorstellungen an ihm erkennen. Dieses Ausgedehnte heißt Körper oder Materie [1]). Aus dem nämlichen Grund erhellt, daß unser Geist mit einem gewissen Körper in einer engeren Verbindung, als mit den übrigen Körpern steht [2]). Bei sorgfältiger Reflexion auf unseren Begriff des Körperlichen finden wir: die Natur der Materie besteht nicht in der Härte, in der Schwere, in der Färbung, oder sonst in einer sinnenfälligen Eigenschaft, da jede solche Eigenschaft von dem Körper hinweg gedacht werden kann, ohne daß hierdurch sein Wesen für unser Vorstellen zerstört wird, sondern lediglich in der vollständigen Ausdehnung [3]).

54. Die Körper besitzen keineswegs mehr Ausdehnung im verdünnten und weniger im verdichteten Zustande, sondern die Verdünnung und Verdichtung ist nichts Anderes, als Veränderung der Gestalt. Dünne Körper sind solche, zwischen deren Theilen viele andere Körper sich befinden, dichter werden sie dadurch, daß ihre Theile einander näher treten, wodurch jene Zwischenräume verengert und vielleicht zuletzt gänzlich aufgehoben werden. Bei dem möglichst hohen Grade der Dichtigkeit ist ein Körper nicht minder ausgedehnt, als wenn seine Theile weiter von einander abstehen. Denn die in seinen Poren oder Intervallen enthaltene Ausdehnung darf nicht ihm selbst beigelegt werden, sondern gehört vielmehr anderen Körpern zu. Gleichfalls ist der Raum von der ausgedehnten Substanz nicht in der That, sondern nur für unsere Auffassung

---

1) Princ. II. 1.
2) l. c. 2. u. 3.
3) l. c. 4.

verschieden. In Wahrheit ist es ganz die nämliche Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum, und welche den Körper ausmacht. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir die Ausdehnung an jedem einzelnen Körper als eine besondere betrachten und daß wir der Meinung sind, sie verändere sich immer, so oft der einzelne Körper sich verändert, während wir sie in unserer Vorstellung vom Raum überhaupt nach ihrer Allgemeinheit und Einheit fassen [1]). Die Begriffe des „Ortes" und des „bestimmten Raumes" bedeuten nur die Größe, die Gestalt und die Lage eines Körpers zwischen anderen Körpern [2]). Es kann keinen leeren Raum geben. Denn wir folgern mit Recht aus der bloßen dreifachen Ausdehnung, welche einem Körper zukommt, er sei ein subsistirender Gegenstand, weil es widersprechend sein würde, zu behaupten, die Ausdehnung sei Nichts. Dasselbe muß im Bezug auf den Raum geltend gemacht werden, der als leer vorausgesetzt wird. Weil in ihm die Ausdehnung sich findet, so ist nothwendig auch die ausgedehnte Substanz in ihm [3]).

55. Die Attribute, welche wir mit Klarheit an der Materie als an der ausgedehnten Substanz vorstellen, lassen sich darauf zurückführen, daß sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich, folg-

---

[1]) l. c. 4—11.

[2]) l. c. 13—15.

[3]) l. c. 16. Aus dieser Ansicht von dem Wesen der Materie leitet Descartes die Folgerungen ab: 1) es könne keine Atome geben, da jedes Ausgedehnte mit Deutlichkeit als theilbar vorgestellt werde, 2) die Welt sei in räumlicher Hinsicht grenzenlos, indem wir überall, wo wir in dieser Hinsicht ihr Grenzen setzen wollten, würden anerkennen müssen, daß jenseits derselben unendlich ausgedehnte Räume wahrhaft denkbar, mithin wirklich, und zwar als körperliche Substanzen vorhanden sind, 3) jeder Theil des Weltganzen bestehe aus der wesentlich gleichen Materie, und es könne wegen dieser Gleichheit aller möglichen Materie nur ein einziges Weltall existiren. l. c. 19—22.

lich auch fähig ist, diejenigen Beschaffenheiten zu besitzen, welche wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Die Bewegung ist nach der wissenschaftlichen Erklärung die Versetzung eines Theiles der Materie, mithin eines Körpers aus der Umgebung von Körpern, welche ihn unmittelbar berühren und in Beziehung auf ihn als ruhende betrachtet werden, in die Umgebung von anderen. Weil alle Orte mit Materie erfüllt sind und an gleichen Orten immer die nämlichen Theile derselben gefunden werden, so folgt hieraus, daß jeder Körper nur innerhalb eines Kreises sich bewegen kann[1]. Die allgemeine und ursprüngliche Ursache aller Bewegung ist Gott, welcher im Anfange die Materie zugleich mit Bewegung und mit Ruhe erschuf und durch seine regelmäßige Einwirkung so viel von Beiden im Ganzen erhält, als er damals hervorbrachte. Ungeachtet die Bewegung nichts Anderes ist, als ein Zustand der Materie, so hat sie doch ihre bestimmte Quantität, von der wir einsehen, daß sie stets die nämliche in der Totalität der Welt ist, während sie in den einzelnen Theilen sich verändert. Dies folgern wir aus der Vollkommenheit Gottes, nach welcher er nicht nur an sich selbst unveränderlich ist, sondern auch auf die beständigste und unwandelbarste Weise wirkt.

56. Mit Hülfe des Begriffes der Unveränderlichkeit Gottes entdecken wir folgende ihr gemäß angeordnete Gesetze der Natur. Das erste lautet: ein jedes Ding, insofern es einfach und ungetheilt ist, beharrt, so viel an ihm liegt, stets in dem nämlichen Zustand und erleidet nur durch äußere Ursachen eine Veränderung. Das zweite: jeder Theil der Materie, abgesondert für sich betrachtet, strebt immer bloß in der geraden Linie sich fortzubewegen, obgleich viele Theile durch die Begegnung anderer häufig gezwungen

---

[1]) Man kann sich eine solche Bewegung, sagt Descartes, leicht in einem vollkommenen Kreise, aber auch in einem unregelmäßigen vorstellen, wenn man nur darauf achtet, daß alle Ungleichheiten des Ortes durch die ungleiche Schnelligkeit der Bewegung ausgeglichen werden. l. c. 33.

werden, von derselben abzuweichen, und obgleich bei jeder Bewegung ein Cirkel aus der sämmtlichen hierbei zugleich bewegten Materie entsteht. Das dritte: wenn ein sich bewegender Körper auf einen andern trifft, und weniger Kraft hat, in gerader Linie fortzuschreiten, als dieser, seinem Andrange zu widerstehen, so wird er nach einer anderen Seite hin fortgetrieben und verliert, indem er seine Bewegung behauptet, die vorige Richtung derselben. Hat er dagegen eine überwiegende Kraft, so bewegt er den andern Körper mit sich fort, und verliert von seiner Bewegung so viel, als er demselben mittheilt [1]. In Anleitung dieser obersten naturphilosophischen Grundsätze stellt Descartes eine Theorie der Naturerscheinungen auf, deren Schilderung der Geschichte der Physik zu überlassen ist.

3) Psychologische Lehrsätze.

57. Der menschliche Leib ist ein mit organischer Lebenskraft, welche ihren Mittelpunct im Herzen hat, ausgerüstetes Gebilde, und übt diejenigen Functionen, welche im Wesentlichen auch den Thieren angehören [2]. Um zu unterscheiden, was von den mensch-

---

[1]) l. c. 36—40.

[2]) De methodo p. 26. seq. Für Descartes war es in folgerechter Anwendung der obersten Grundsätze seines Systemes unvermeidlich, den Thieren die Seele — nach seiner Vorstellungsweise die psychisch thätige Substanz — abzusprechen, und sie für bloß materielle, durch Kräfte der Materie lebende und thätige Wesen anzusehen. Wir müssen, behauptet er, das ganze Thier, wie unseren Leib, als ein von der Hand Gottes gebildetes Automat betrachten, in welchem die Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w. die Stelle der Räder und anderer Werkzeuge vertreten, mit deren Hülfe die menschliche Kunst ein Automat hervorbringt, nur daß der thierische Körper unendlich besser angeordnet ist und unendlich vollkommnere Bewegungen in sich vereinigt, als irgend ein menschliches Kunstwerk. l. c. p. 31. seq. Von unserer Seele nimmt er an, sie sei mit dem gan-

lichen Lebensthätigkeiten dem Leib und was der Seele zukommt, hat man folgende Regel zu beobachten. Alles, was wir in uns erfahren, muß, insofern wir wissen, daß es auch in seelenlosen Körpern angetroffen wird, allein unserem Leibe beigelegt werden, insofern wir aber einsehen, daß es auf keine Weise Merkmal eines Körpers sein kann, unserer Seele. Hiernach äußert sich die Seele in den sämmtlichen Arten der geistigen Thätigkeit. Aber die Wärme und die Bewegungen in uns sind ausschließlich dem Leib eigen und die Meinung ist falsch, daß die Seele dem Leibe Bewegung und Wärme ertheile[1]).

58. Die Seelenthätigkeiten sind unter zwei Hauptclassen zu ordnen. Sie sind nämlich theils Handlungen der Seele, theils leidende Zustände derselben. Handlungen sind alle Modificationen unseres Wollens, leidende Zustände dagegen alle Arten unserer Wahrnehmungen und Erkenntnisse. Von den Willensäußerungen beschränken sich einige auf die Seele selbst, andere beziehen sich auch auf den Leib. Gleichfalls sind die Wahrnehmungen und Erkenntnisse von doppelter Art, indem sie entweder die Seele selbst, oder den Leib zur Ursache haben. Zu den ersteren gehören an und für sich auch die Vorstellungen von unseren Willensäußerungen, da es gewiß ist, daß wir niemals etwas wollen, ohne zugleich dieses Wollen uns zu vergegenwärtigen, so daß in jeder Handlung des Wollens ein leidender Zustand des Vorstellens angetroffen wird. Weil aber hier die Vorstellung und die Willensthätigkeit zu einer

---

zen Körper verbunden, und man dürfe eigentlich nicht sagen, sie befinde sich an einer einzigen Stelle desselben mit Ausschluß der übrigen Theile. Jedoch übe sie ihre Thätigkeiten vorzugsweise und unmittelbar in der Zirbeldrüse, als in demjenigen Puncte unseres leiblichen Organismus, in welchem die von den doppelten Sinnesorganen aufgenommenen und weiter geleiteten Eindrücke sich vereinigen. De passionibus I. artic. 30—32. Princ. P. IV. 196.

[1]) De pass. art. 3—5.

wahren Einheit verknüpft sind, so erfolgt die Benennung nach demjenigen, was von beiden das Vorzüglichere ist, und man bezeichnet deshalb diese Seelenfunction als eine Handlung [1]. Unter den Vorstellungen, die aus dem Leibe herrühren und mit Hülfe der Nerventhätigkeit in unserer Seele entstehen, findet der Unterschied Statt, daß wir einige derselben zunächst auf die Außendinge beziehen, andere zunächst auf unseren Leib, noch andere auf unsere Seele selbst. Die der ersteren Art verdanken ihren Ursprung äußeren Gegenständen, durch welche gewisse Bewegungen in unseren Sinnesorganen und in unserem Gehirn veranlaßt, und dergestalt die Wahrnehmungen bewirkt werden. Die zweite Art besteht aus den Empfindungen der organischen Lebensbedürfnisse, so auch des Schmerzes, der Wärme und überhaupt aller Zustände, welche wir als in unseren Gliedern befindliche gewahren. Endlich die dritte Classe umfaßt die Gefühle der Freude, des Zornes und die übrigen Gemüthsbewegungen, die zuweilen durch Gegenstände, welche auf die Nerven einwirken, häufig aber auch durch andere Ursachen erregt werden [2].

4) Erfolg und Charakter der Cartesischen Philosophie.

59. Die philosophische Lehre des Descartes gewann schon während seines Lebens viel Aufmerksamkeit, hauptsächlich in Frankreich und in den Niederlanden. Sie fand sowohl Gegner als Anhänger in Menge, und gelangte vermittelst der ihr gewidmeten Angriffe und Vertheidigungen, Widerlegungen und Erläuterungen zur allgemeinen Kenntniß des wissenschaftlichen Publicums. Auch fehlte es nicht an Versuchen, sie von dem ihr eigenthümlichen Standpunct aus theils anzuwenden, theils fortzubilden und zu erweitern. Als Mängel, welche sowohl diesen Standpunct, wie das individuelle Verfahren ihres Urhebers charakterisiren, sind vornehmlich zu bezeichnen: 1) die Verwechselung des logischen Denkens, das heißt,

---

[1]) l. c. art. 17—19.
[2]) l. c. art. 22—25.

des an die Urtheilsform gebundenen bewußtvollen Vorstellens überhaupt, mit dem erkennenden Denken, welche in der Meinung des Descartes sich ausspricht: alle seine ihm als klar und deutlich vorkommenden Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen besitzen kraft dieser Deutlichkeit auch die Erkenntnißgültigkeit, 2) die Annahme, daß der Begriff von Gott, als von dem vollkommensten Wesen dem menschlichen Geist durch Gott ursprünglich eingepflanzt sei, und daß dieser Begriff das Kriterium seiner eignen Realität und der Realität aller übrigen menschlichen Erkenntnisse in seinem Inhalt trage, 3) der in dieser Annahme begründete schnelle voreilige Sprung von der skeptischen Betrachtungsweise zu dogmatischen unbewiesenen Voraussetzungen, und 4) unter diesen Voraussetzungen insbesondere die Aufstellung einer doppelten Gattung von Substanzen, von denen die eine in der Ausdehnung, die andere in der Geistesthätigkeit das grundwesentliche Attribut besitzen soll, eine Entgegensetzung, bei welcher theils der Begriff der Substanz keine feste Bestimmung erhielt, thels die Ableitung der Körperwelt aus dem göttlichen Wirken unbefriedigend blieb, theils endlich nicht einmal ein Versuch gemacht wurde, im Reiche des abhängigen Seins die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen dem Ausgedehnten und dem geistig Thätigen philosophisch nachzuweisen. Hierzu kommt überhaupt die zur Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit ausartende Raschheit und Leichtigkeit unsres Denkers theils in der Behandlung, theils in der Beseitigung der wichtigsten metaphysischen und psychologischen Probleme. Diese Mängel verhinderten aber nicht die mächtige Einwirkung, welche die Cartesische Lehre auf die philosophische Denkart und Denkthätigkeit der nächstfolgenden Generationen durch ihre entschiedenen Vorzüge vor der scholastischen Philosophie, durch ihre Neuheit und ihre jugendliche Frische und Lebendigkeit, durch ihre Originalität und ihre Selbständigkeit, durch die Klarheit und Einfachheit ihres Gedankenganges, und durch die Leichtigkeit und Natürlichkeit ihrer Darstellung übte.

II. Gegner und Anhänger der Cartesischen Philosophie.

1. Die Gegner überhaupt.

60. In der Reihe der Gegner der Cartesischen Philosophie [1]) fanden sich zwar einige ausgezeichnete Gelehrte und scharfsinnige Köpfe, welche mit ihren übrigen wissenschaftlichen Verdiensten auch eine Theilnahme an den philosophischen Bestrebungen verbanden und das Unzulängliche in den einzelnen Hauptsätzen des neuen Systems zum Theil richtig zu beurtheilen verstanden, aber Keiner von ihnen hat die Entwickelung der Vernunftforschung durch positive Leistungen wahrhaft gefördert. Unter ihnen sind drei als die bedeutendsten zu nennen. Der eine ist Peter Gassendi [2]), von Gibbon als

---

[1]) Natürlicher Weise standen die Anhänger der noch auf allen Lehranstalten vorherrschenden scholastischen Methode feindselig der neuen Lehre gegenüber, am mächtigsten der Jesuitenorden und zu Paris die Sorbonne, während daselbst mehrere Mitglieder des Oratoriums, so wie auch die Mitglieder des Port royal ihr zugethan waren. Die Gegner riefen die Macht der Kirche und des Staates gegen ihre Verbreitung zu Hülfe. In Holland wurde 1656 durch die Synode zu Dortrecht ihr Vortrag untersagt, und dies Verbot im folgenden Jahre zu Delft wiederholt, dasselbe geschah auf der Universität zu Anjou 1675, zu Paris 1677, zu Leiden und zu Utrecht 1676. In Italien wurde vom Papste 1663 der Druck und das Lesen der Cartesischen Schriften verboten. Eine interessante Streitschrift gegen die Cartesische Philosophie erschien in der Form eines Romanes, verfaßt von dem Jesuiten Gabriel Daniel, unter dem Titel: Voyage du monde de Descartes suivant la copie de Paris, 1691. 12. in der lateinischen Uebersetzung Amstelod. 1694. 12.

[2]) Geboren zu Chantersier bei Digne in der Provence 1592, seit 1645 Professor der Mathematik am Collège Royal zu Paris, starb daselbst 1655. Er trat als Gegner auf sowohl gegen die Aristotelische Philosophie, wie gegen die theosophischen Schwär-

der größte Gelehrte unter den damaligen Philosophen bezeichnet, welcher die Epikureische Lehre mit gewissen Modificationen sich angeeignet und dargestellt, die sowohl seinem christlichen Glauben, als insbesondere auch den Fortschritten seiner Zeit in der Naturkunde entsprachen. Der andere ist der ebenfalls sehr gelehrte, alle Wissenschaften seiner Zeit umfassende Bischof Peter Daniel Huet [1]). Er verhielt sich zur Philosophie als Skeptiker und schrieb im Bezug auf die übersinnlichen Erkenntnißgegenstände lediglich dem von Gott nach seiner Ueberzeugung durch eine übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung bewirkten Kirchenglauben die Gültigkeit und Zuverlässigkeit zu. Der dritte ist der vornehmlich als politischer Schriftsteller und durch seinen Versuch einer ersten namhaften Bearbeitung des philosophischen Staatsrechts berühmt gewordene Thomas Hobbes, dessen empiristische Lehrsätze wir etwas näher in Betracht ziehen werden.

---

mereien des Engländers Robert Fludd, und gegen die Cartesische Lehre. Von ihm rühren die „Objectiones quintae“ gegen die „Meditationes“ des Descartes her. Seine philosophische Hauptschrift ist: Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt, Hag. Com. 1655. u. 1659. 4. Ihr gingen voran: De vita et moribus Epicuri Libri VIII. Lugd. 1647. fol., und Animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Lugd. 1649. fol. Außerdem erwarb er sich ein schätzbares Verdienst um die Logik theils durch seine historische Darstellung ihrer berücksichtigungswerthesten Bearbeitungen bis auf seine Zeit herab, theils durch seine eigne einfache und klare Behandlung ihres Stoffes, den er hauptsächlich von Aristoteles und von den Stoikern entlehnte.

[1]) Geboren 1630 zu Caen in der Normandie, Abt zu Annay und Bischof von Avranches, starb zu Paris im Profeßhause der Jesuiten 1721. Unter seinen Schriften sind für uns vorzüglich zu erwähnen eine erst nach seinem Tod erschienene Abhandlung: Traité de la foiblesse de l'esprit humain, Amsterd. 1723, 12, und Censura philosophiae Cartesianae. Par. 1689. 12.

2. Hobbes.

61. Thomas Hobbes [1]) erregte als ein origineller und an den philosophischen und politischen Verhandlungen seines Zeitalters

---

[1]) Geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton 1588, gest. 1679. Sein langes Leben verlief unter fünf Regierungen Englands, unter Elisabeth, Jacob I., Karl I., dem Protectorat Oliver Cromwells mit Einschluß seines Sohnes Richard, und Karl II. Er war drei und funfzig Jahre alt, als zuerst im October 1641 die beiden großen englischen Parteieen, die Royalisten und die Republicaner feindselig einander gegenüber traten. Er selbst stand mit seiner innigsten, philosophisch wissenschaftlich von ihm vertretenen Ueberzeugung auf der Seite der Royalisten. Nach Karls I. Hinrichtung verließ er England und lebte eine Zeitlang zu Paris, wo er den geflüchteten Karl II. in der Mathematik unterrichtete und sein berühmtes Buch de cive schrieb. Auf Veranlassung der Geistlichkeit in England, mit welcher er sich durch seine über Religion und Kirche veröffentlichten Ansichten verfeindet hatte, ward ihm der Hof Karls II. verboten, der fortwährend in Frankreich sich aufhielt. Er kehrte nunmehr 1652 nach England zurück, wo er bei dem Grafen von Devonshire einen Zufluchtsort fand, dessen Sohn er früher als Führer auf einer Reise durch Frankreich und Italien begleitet hatte. Er war zwei und siebzig Jahre alt, als Karl II. 1660 den Thron bestieg, und lebte alsdann noch bis zu seinem ein und neunzigsten. Unter seinen philosophischen Schriften sind die bemerkenswerthesten: Elementa philosophica de cive, zuerst als Manuscript gedruckt, Par. 1642. 4., Elementorum philosophiae sectio prima de corpore, engl. Lond. 1655. 8., latein. Amstelod. 1668. 4., sectio secunda de homine, engl. Lond. 1658. 4., latein. Amstelod. 1668. 4., Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, engl. Lond. 1651. fol., latein. Amstelod. 1668. 4., Tripos in three discourses, 3. edit. Lond. 1684. 8. Von ihm sind die „Objectiones tertiae“ gegen die Cartesischen „Meditationes“ verfaßt.

mit rüstigem Eifer Antheil nehmender Denker und Schriftsteller zu seiner Zeit großes Aufsehen. Jedoch haben seine in diese Verhandlungen eingreifenden Untersuchungen nur indirect durch Weckung der Polemik und durch Anregung gründlicherer Forschungen einiges Gewicht für die Philosophie erlangen können. Dessenungeachtet ist es für den Zweck und Zusammenhang unserer Schilderungen nicht unangemessen, an dieser Stelle eine übersichtliche Darstellung der Hauptpuncte seiner philosophischen Lehre zu geben. Wir werden an ihnen in ihrem Gegensatze nicht bloß gegen die Cartesische, sondern gegen alle höhere Vernunftforschung ein hervorstechendes Beispiel aus der ganzen Classe der Vorstellungsarten des strengen Empirismus zum Vorschein bringen, dem mit Unrecht ein Platz unter den positiv philosophischen Betrachtungsweisen eingeräumt werden würde, da ihm nur wegen seines skeptischen Verhaltens zu der eigentlichen Speculation im Gebiete der Philosophie eine negative Bedeutung zukommt. Denn in Wahrheit würde er, hätte er Recht und machte er sich als die richtige Vorstellungsart geltend, die Bezirke der theoretischen und der praktischen Philosophie vernichten, und an ihre Stelle nichts Anderes, als Physik, empirische Psychologie und eine empirische Klugheitslehre setzen.

62. Gegenstand der Philosophie ist nach Hobbes jeder Körper, dessen Erzeugung gedacht, und der aus irgend einem Gesichtspunkte mit einem andern verglichen werden kann, oder Alles, woran Zusammensetzung und Auflösung Statt findet. Für das Geschäft der Philosophie gilt ihm, die Eigenthümlichkeit eines Dinges aus seiner Erzeugung, und die Erzeugung aus seiner Eigenthümlichkeit zu erklären. Demzufolge schließt er aus ihrem Gebiete die Lehre von Gott, als dem Unerzeugten, Ewigen und Unbegreiflichen, und überhaupt von denjenigen Objecten aus, welche weder Körper, noch Beschaffenheiten der Körper sind [1]. Die Philosophie hat ihm zwei Haupttheile, weil es nach ihm zwei oberste Gattungen von Körpern giebt. Die eine Gattung umfaßt die von der Natur zu-

---

[1]) De corpore P. I. c. 1. §. 2. 5. u. 8. c. 6. §. 1.

sammengefügten, die Naturkörper, die andere die durch den menschlichen Willen gegründeten, die Staatskörper. Hiernach unterscheidet sich die Naturphilosophie und im weiteren Sinne die Philosophie des Staates. Weil es zur Erkenntniß des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft erfoderlich ist, den Geist, die Empfindungsweise und die Sitten der Menschen kennen zu lernen, so zerfällt die Philosophie des Staates wiederum in zwei Theile. Der eine, die Ethik, handelt von den geistigen Anlagen und den Sitten, ihr sind die Logik und die Rhetorik, welche gleichfalls die Verstandeskräfte des Menschen betrachten, nebengeordnet. Der andere, die Politik oder im engeren Sinne Philosophie des Staates, handelt von den Pflichten der Bürger [1]). Seine Naturphilosophie enthält nach seinem Plane die reine und die angewandte Mathematik und Physik, und außerdem soll an ihrer Spitze eine „erste Philosophie" stehen, welche bloß zu erörtern hat, was Größe und Bewegung, die beiden Haupteigenschaften der Körper, sind [2]).

63. Alles Vorstellen und Erkennen leitet er aus den Sinneswahrnehmungen ab, die ihm für bloße Bewegungen in unserem leiblichen Organismus gelten, veranlaßt durch die Einwirkungen äußerer Körper [3]). Die von den Einwirkungen, nachdem sie aufgehört haben, zurückbleibenden innerlichen Bewegungen sind die Bilder der Einbildungskraft, welche den Stoff unseres denkenden Vorstellens ausmachen [4]). Zur Thätigkeit der Einbildungskraft gehört die Erinnerung und der sowohl ungeregelte, als geregelte Lauf unserer Vorstellungen [5]). Durch die Sprachbezeichnung der letzteren wird das Gedächtniß unterstützt und wird es möglich gemacht, universelle Begriffe zu bilden und diese auf die Individualvorstellungen

---

[1]) l. c. c. 1. §. 9.

[2]) Leviathan P. I. c. 9. Man vergl. die Darstellung dieser Philosophia prima in der Schrift De Corpore c. 7 — 14.

[3]) Leviath. P. I. c. 1.

[4]) l. c. c. 2. u. 3.

[5]) l. c. c. 3.

zu beziehen. Es gibt nichts Allgemeines in der Natur, ausgenommen unsere allgemeinen Benennungen der Gegenstände, die benannten selbst sind einzelne und individuelle [1]). Die sprachliche Bezeichnung macht es ferner auch möglich, vermittelst der Verbindung der Worte Urtheile zu fällen. Die Verstandesthätigkeit ist nichts Anderes, als das Verstehen des Sinnes einer geordneten Rede. Das Schließen besteht darin, daß man entweder ein Ganzes durch Zusammensetzung der Theile zu gewinnen, oder dasjenige zu finden strebt, was übrig bleibt, wenn ein Theil von dem anderen abgezogen worden, es ist also wesentlich ein Addiren und Subtrahiren, und auf diese beiden einfachen Grundthätigkeiten sind alle zusammengesetzten Operationen im Denken, wie im Zählen zurückzuführen [2]). Der Wille ist diejenige unter den mannigfaltigen, häufig einander entgegengesetzten Regungen des Verlangens, welche jedesmal zum Handeln bestimmt, und kommt den Thieren, wie den Menschen zu [3]). Die Freiheit ist die Abwesenheit der äußeren Hindernisse einer Handlung. Unsere Begierden werden durch Einwirkungen hervorgebracht, welche nicht in unserer Gewalt stehen. Auch könnte unser Begehren niemals der zulängliche Grund einer Handlung werden, wenn nicht ein Zusammenwirken der sämmtlichen zur Ausführung erfoderlichen Umstände einträte. Insofern diese Zusammenwirkung Statt findet, muß die Handlung geschehen, und in diesem Sinne ist jede willkürliche That das Resultat nothwendiger Ursachen. Das Zusammentreffen der Umstände aber ist als Glied in einer unendlichen Reihe von Bedingungen enthalten, deren Bestehen nur aus der göttlichen Allmacht erklärt werden kann [4]).

64. In seiner Politik nimmt Hobbes einen ursprünglichen rohen Naturzustand der Menschen an, in welchem einem Jeden auf

---

[1]) l. c. c. 4. De Corp. P. I. c. 2. §. 9. u. 10.

[2]) Leviathan P. I. c. 4. u. 5. De Corp. P. I. c. 2. 3. u. 4.

[3]) Leviath. l. c. c. 6.

[4]) Tripos (3. Ausg. 1684): Treatise of liberty and necessity p. 280. u. 311—313.

gleiche Weise das Recht zukommen soll, sein Leben und seine Glieder, so viel er vermag, zu beschützen, und daher auch die Mittel insgesammt anzuwenden und alle Handlungen auszuüben, ohne welche er sich nicht erhalten zu können glaubt [1]). Der Mensch besitzt in diesem Zustand und macht in ihm geltend einen natürlich rechtmäßigen Anspruch auf alle Dinge, welche ihm als wünschenswerth, als zur Erhaltung und Förderung seines Daseins dienlich erscheinen können, und jede Handlung ist ihm erlaubt [2]). Die Folge hiervon ist aber nothwendiger Weise, daß ein Krieg Aller gegen Alle, und für Keinen ein wirklicher Genuß seiner natürlichen Rechte Statt findet. Weil nun ein solches Verhältniß voll Feindseligkeit, Unsicherheit und Verwirrung dem allgemeinen Interesse widerspricht, so gibt die Vernunft das Fundamentalgesetz für das Beisammenleben der Menschen: man muß den Frieden suchen, wenn man ihn irgend erlangen kann, nur wo man ihn nicht zu erreichen vermag, soll man zum Kriege seine Zuflucht nehmen [3]).

65. Aus diesem Grundgesetz entspringt das abgeleitete Gesetz: der ursprüngliche Rechtsanspruch Aller auf Alles darf nicht behauptet, sondern gewisse Rechte müssen in einer künstlichen Verbindung der Menschen einer höchsten Gewalt übertragen werden [4]). Zur Erhaltung des Friedens und zu einer dauerhaften Vertheidigung in einer Gemeinschaft Vieler ist es unerläßlich, daß Alle im Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten, auf das zum Frieden und zur Vertheidigung Nothwendige nur einen einzigen Willen haben. Dies ist lediglich insofern erreichbar, als jeder Einzelne seinen Willen dem Willen eines Andern, entweder eines Individuums oder einer Versammlung dergestalt unterwirft, daß Alles, was der Herrscherwille hinsichtlich der zum allgemeinen Frieden erfoderlichen Handlungsweisen beschließt, für den Beschluß der Gesammtmenge

---

[1]) De Cive c. 1. §. 7. u. 8.

[2]) l. c. §. 10.

[3]) l. c. c. 1. §. 13. 14. u. 15. c. 2. §. 2.

[4]) l. c. c. 2. §. 3. c. 3. §. 1. Leviath. P. I. Prooem.

und eines jeden Einzelnen gilt. Die bezeichnete Unterwerfung erfolgt dadurch, daß die Zusammentretenden gegenseitig vermittelst eines Vertrags sich verpflichten, dem Willen des Individuums oder des Collegiums, welches sie als Oberhaupt anerkennen, nicht zu widerstehen, und ihm die Verfügung über ihr Vermögen und ihre Kräfte zur Vertheidigung gegen Andere nicht zu versagen. Indem nun die sich Unterwerfenden insgesammt das Recht über ihr Vermögen und ihre Kräfte dem Oberhaupt abtreten, so erlangt dieses eine zureichende Macht, um durch die Furcht vor derselben den Willen der Untergebenen zur Einheit und Eintracht bestimmen zu können. Die auf solche Weise in Folge des Vereines einer Menge von Menschen vertragsmäßig gebildete Einheit einer einzigen moralischen Person, deren Wille für den Willen aller Einzelnen geltend die Befugniß besitzt, die Kräfte und das Vermögen der Einzelnen zum Behuf des gemeinschaftlichen Friedens und der gemeinschaftlichen Vertheidigung zu gebrauchen, ist der Staat [1]). Die Pflichten der Herrscher sind sämmtlich in dem einen Grundsatz enthalten: das Wohl des Volkes ist das höchste Gesetz. Denn der Staat ist nicht um seinetwillen, sondern um der Bürger willen gegründet. Deshalb traten die Menschen freiwillig in die ursprünglich gestifteten Staaten, um so angenehm leben zu können, als es die Bedingungen des menschlichen Daseins verstatten [2]).

---

[1]) De Cive c. 2. §. 4. seq. c. 5. §. 3—9. Vergl. c. 12. §. 1—8, wo Hobbes bemerkt: regimini civili adversatur, praesertim vero monarchico, quod homines non satis distinguunt inter populum et multitudinem. Populus est unum quid, unam habens voluntatem et cui actio una attribui possit. Nullum horum de multitudine dici potest. Populus in omni civitate regnat, nam et in monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius hominis. Multitudo vero cives sunt, h. e. subditi. In democratia et aristocratia cives sunt multitudo, sed curia est populus. Et in monarchia subditi sunt multitudo, et (quamquam parodoxum sit) rex est populus.

[2]) l. c. c. 13. §. 2—4. Kurz zuvor, ehe Hobbes mit seiner

3) Die Anhänger der Cartesischen Philosophie überhaupt.

66. Von den durch schriftstellerische Leistungen bekannt gewordenen Freunden der Cartesischen Philosophie haben die Meisten,

---

philosophischen Begründung des Staatsrechts hervorgetreten, hatte sein Zeitgenosse, der berühmte Gelehrte und Staatsmann Hugo Grotius (Hugo de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. zu Rostock 1645) in dem für die Entstehung der neueren Rechtsphilosophie Epoche machenden Werke de Jure belli et pacis (Par. 1625. 4.) die erste wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts unternommen. Er bahnte hierin den Weg zu den Untersuchungen über das Wesen und das Princip des Rechts, dessen Grund er in dem menschlichen Geselligkeitstrieb und dessen oberste Richtschnur er in der Aufrechthaltung der geselligen Verbindung gefunden zu haben glaubte, wobei er das Naturrecht als Inbegriff von Vorschriften der gesunden Vernunft dem positiven Recht als dem willkürlich festgestellten entgegensetzte. Nach diesen Vorgängen des holländischen und des englischen Rechtslehrers gab zuerst ein deutscher, Samuel Pufendorf (geb. 1632 in der Nähe von Chemnitz, gest. zu Berlin 1694) in seinem Werke de Jure naturae et gentium (Lund. 1672) dem ganzen Naturrecht eine wissenschaftliche Form. Er behandelte hierin das Naturrecht als eine sowohl von der positiven Offenbarung des Kirchenglaubens, wie von den Gesetzen des positiven Rechts unabhängige Vernunftwissenschaft unsrer Befugnisse und unsrer Pflichten, unterschied hierbei nicht die Sphären der Sittlichkeit und des äußern Rechts, der philosophischen Sittenlehre und der philosophischen Rechtslehre, und suchte die Principien von Grotius und von Hobbes zu vereinigen. Nach seiner Ansicht ist es theils die Hülfsbedürftigkeit des Menschen, theils eine aus der Verderbtheit seiner Natur entspringende Neigung, Andern zu schaden, welche zu dem obersten natürlichen Gebote führt, die gesellige Verbindung so sehr als möglich zu erstreben und zu bewahren. Dieses Gebot erhält durch den Willen Gottes seine höchste Sanction und begründet alle unsere Pflichten.

wie Louis de la Forge[1]), Claude de Clerselier[2]), Jacques Rohault[3]), Pierre Sylvain Regis[4]), Antoine le Grand[5]), Johann Clauberg[6]) und Andere zwar durch ihre Empfehlung, Erläuterung und Verbreitung der neuen Lehre und zum Theil durch Ausführung mancher von Descartes bloß angedeuteten oder auch übergangenen Puncte im Geiste seines Systemes ein Verdienst um ihr Zeitalter sich erworben, jedoch nichts für uns an dieser Stelle berücksichtigungswerthes Eigenthümliches in der Fortbildung dieses Standpunctes zum Vorschein gebracht. Verhältnißmäßig bedeutender, als die Arbeiten der genannten Männer, ist die von einem ungenannten Cartesianer verfaßte „Logik oder Kunst des Denkens" [7]). Mit ihr

---

1) Er schrieb Anmerkungen zu der Abhandlung des Descartes „über den Menschen," und verfaßte selbst einen Traité de l'esprit de l'homme, Par. 1666. 4., lateinische Uebersetzung Amsterd. 1669.

2) gest. 1687, Herausgeber der Briefe von Descartes, Amsterdam 1668, und der nachgelassenen Schriften desselben, nämlich des Traité de l'homme und De la formation du Foetus, beide erschienen ebendas. 1668, und De la lumière ou du monde, 1677.

3) gest. 1675, Verfasser einer Physique, Par. 1671. 4.

4) geb. 1632, gest. 1707. Von ihm besitzen wir Cours entier de la Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique, la Physique et la Morale, Par. 1690. 4. 4 Tom.

5) Die von ihm zur Erläuterung des Cartesischen Systemes verfaßten Schriften sind Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta, Lond. 1671. 12., Institutiones philosophiae secundum principia Renati Descartes nova methodo adornata et explicata, Lond. 1678., Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis, Norimb. 1679.

6) geb. zu Chartres 1625, gest. 1665, lehrte die Cartesische Philosophie zu Herborn und zu Duisburg. Seine Opera philosophica erschienen zu Amsterdam 1691. 4.

7) La Logique ou l'art de penser, contenant outre les regles communes plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. Par. 1664. Eine lateinische Uebersetzung erschien zu Utrecht 1666, zu Halle 1704 und 1718.

beginnt ein zweiter Zeitraum in der Geschichte dieser Wissenschaft, welche von Aristoteles bis zu ihrer Erscheinung zwar vielfache Bearbeitungen, aber keine wesentliche Verbesserung erhalten hatte. Statt, wie bisher, die Syllogistik zum Hauptgegenstand ihrer Erörterungen zu machen, betrachtet sie die Lehren von dem Begriff und von dem Urtheil als den wichtigeren Theil und bereichert sie mit einer Menge neuer Betrachtungen und Bestimmungen im Sinne der Cartesischen Lehre. Dabei erklärt sie die nach dem Vorgang des Aristoteles bisher immer hochgeschätzten beiden Abschnitte der früheren Logik, die Topik und die Kategorieenlehre, welche sie bloß der geschichtlichen Notiz halber in der Kürze anführt, für überflüssig und sogar für schädlich, weil sie das Nachdenken, welches eine freie lebendige Thätigkeit sein soll, an einen steifen Mechanismus binden. Zugleich bemerkt sie ebenfalls mit Recht, daß die Zahl und Folge der angeblichen Kategorieen ohne ein zureichendes heuristisches Princip von Aristoteles angenommen und keineswegs in dem Wesen des menschlichen Denkvermögens begründet sei. Hierdurch bewirkte sie, daß kein Logiker von Bedeutung mehr dieser beiden Abschnitte sich annahm, und daß sie aus dem Gebiet der Logik sich verloren.

Nur zwei zu dieser Schule gehörige Denker, Geulinx und Malebranche nehmen unsere nähere Beachtung in Anspruch, weil wir bei ihnen eine eigenthümliche Auffassung und Fortbildung Cartesianischer Lehrbegriffe antreffen.

4) Geulinx.

67. Arnold Geulinx[1]) entfaltete aus den obersten Grund-

---

[1]) geb. zu Antwerpen gegen das Ende des ersten Viertels des siebzehnten Jahrhunderts, Professor der Philosophie zu Leiden, gest. daselbst 1669. Unter seinen Schriften sind die bedeutendsten **Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, opus posthumum, Amstel. 1691. 12.** und **Ethica, Amstel. 1665,** vollständiger **Lugd. 1675** und **Amstel. 1709. 12.** Außerdem besitzen wir

sätzen der Cartesischen Weltansicht die unter dem Namen des Occasionalismus oder der Hypothese der gelegentlichen Ursachen bekannte und nach ihm von mehreren Cartesianern [1]) angenommene, ja im Wesentlichen auch von Leibniz festgehaltene Vorstellung hinsichtlich der Causalität der Veränderungen in der körperlichen und geistigen Welt. Die Verfolgung der Begriffe, welche Descartes über das Wesen und gegenseitige Verhältniß der schöpferischen und der erschaffenen, der denkenden und der ausgedehnten Substanz aufgestellt, führte ihn zu der Annahme: daß keine andere, als eine von dem Bewußtsein der Wirkungsweise begleitete Wirksamkeit möglich sei, daß weder wir selbst, noch andere Gegenstände etwas thun können, ohne zu wissen, wie es geschieht. Diesen Gedanken hielt er für ein Axiom, über dessen Gültigkeit alle Menschen einverstanden sein würden, wenn er nicht durch entgegenstehende, seit der Kindheit aufgenommene Vorurtheile in ihnen verdunkelt würde [2]).

---

von ihm: Logica etc. Lugd. Bat. 1662 u. 1698. 12, Annotata praecurrentia ad Cartesii Principia, Dordraci, 1690. 4, Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes; accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris, Dordr. 1691. 4.

[1]) Zu diesen gehört auch Balthasar Becker, geb. 1634 in einem Dorf in Westfriesland, Prediger zuerst in der Nähe von Franeker, seit 1679 zu Amsterdam, 1692 wegen seiner heterodoxen Ansichten seines Amtes entsetzt, gest. 1698. Er benutzte in seinem einst vielgelesenen, in mehrere Sprachen übersetzten und wohlthätig wirkenden Werke „De betoverde Weereld" (Amsterd. 1691, 4 Bde. 4.) die durch Geulinx entwickelte Ansicht von der Unmöglichkeit, daß geschaffene Geister auf Körper und Körper auf Geister unmittelbar einwirken können, um den zu seiner Zeit noch allgemein herrschenden Wahnglauben an Gespenstererscheinungen, Zauberer und Hexen zu widerlegen.

[2]) Metaphys. p. 26. u. 27: facit enim et impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et antecaptas opiniones redditum est nonnihil obscurius.

68. Hieraus zog er zwei Folgerungen. Erstens, es gibt keine Kräfte der körperlichen Substanz, die Körper bringen nicht durch eignes Vermögen die Erscheinungen hervor, die wir an ihnen gewahren, sondern die göttliche Allmacht ist in ihnen sämmtlich die einzige wirkende Ursache. Zweitens, unser Geist ist nicht im Stande, auf unseren Leib und vermittelst dessen auf die Außendinge einzuwirken, weil er nicht weiß, wie eine Thatsache dieser Art bewerkstelligt werden kann, welche ihm ungeachtet seiner Bekanntschaft mit ihr durchaus unbegreiflich bleibt, und eben so wenig können die leiblichen Zustände und Functionen eine Veränderung in der Seele hervorbringen. Unsere gesammte geistige Thätigkeit bleibt in den Grenzen des Vorstellens beschränkt. Unser Geist und Leib üben und erleiden jeder für sich, in der jedem angehörigen Sphäre nach eigenthümlichen Gesetzen, was in ihnen vorgeht. Gott aber bewirkt es, daß diese beiden an und für sich getrennten Sphären auf einander sich beziehen, daß bei der Gelegenheit, wo eine Veränderung im Vorstellen eintritt, eine ihr entsprechende in der Körperwelt sich ereignet und umgekehrt, Gott bringt also auf bloße Veranlassung von Seelenzuständen körperliche Zustände, und auf Veranlassung von diesen jene hervor [1]). Obgleich auf das deutlichste eingesehen werden kann, daß sich dieses so verhält, bleibt für uns dennoch die Weise unerkennbar, nach welcher Gott dies Alles ausführt. Aber es würde ungereimt sein, wenn wir aus dem Grunde, weil uns die Weise der Sache unbekannt ist, die Sache selbst läugnen wollten, welche uns durch vernünftige Ueberlegung zur bekanntesten und einleuchtendsten werden muß. Dem gemäß kennen wir mit der zweifellosesten Gewißheit die Stellung, welche dem Menschen in der Ordnung des Ganzen angewiesen worden. Wir sind zur Betrachtung der Welt bestimmt, wir sollen bloß Zuschauer, nicht aber handelnde Personen auf ihrem Schauplatze sein. Die Welt selbst kann jedoch ihre Gestalt unserem Geiste nicht darstellen, sondern Gott gewährt uns dieses Schauspiel auf eine unaussprech-

---

[1]) l. c. p. 27—33. Ethic. edit 1709. Tract. I. C. II. Sect. 2. p. 110—142.

liche und unbegreifliche Art, und deshalb sind wir selbst unter den erstaunenswerthen Wundern, deren Anschauung er uns verleiht, sein größtes und fortwährendes Wunder [1]).

69. In seiner Sittenlehre wollte Geulinx den von ihm dafür gehaltenen Grundfehler der griechischen Moralsysteme verbessern, nach welchem sie die Selbstliebe zu ihrem Princip gemacht und die Tugend bloß als das Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit betrachtet haben sollten [2]). Er nahm an, die Tugend beruhe auf dem festen Vorsatze, zu thun, was die richtige Vernunft, die in uns das Ebenbild der Gottheit sei, zu thun beschlossen habe. Dieser Vorsatz sei die Liebe zur Vernunft, und als solche eine wirksame Liebe, die von der bloß empfindenden Liebe sich unterscheide [3]). Sie äußere

---

[1]) Ethic. l. c. p. 141: tantummodo spectare me hunc mundum, ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere, solum Deum mihi exhibere illud spectaculum, idque modo ineffabili, incomprehensibili, quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum.

[2]) Ethic. Praef. Auctor. ad Lector. p. 4. u. 5: omnes (gentiles) philautia seduxit, neminem hic eximium facio, ne magnum quidem Platonem.

[3]) Ethic. Tract. I. c. I. p. 9—48. Geulinx setzt zunächst die wirksame Liebe (amor effectionis) der bloß empfindenden Liebe (amor affectionis) entgegen, jene wird von ihm als quodvis firmum propositum, diese als quaevis in humana mente suavitas erklärt. Alsdann unterscheidet er drei Arten der wirksamen Liebe. Die eine ist ihm amor benevolentiae, als propositum firmum alteri benefaciendi, die zweite amor concupiscentiae, als firmum propositum aliquid consequendi, die dritte, die bisher in den philosophischen Schulen noch nicht genug anerkannt sei, und auf welche nach seiner Meinung die Tugend sich gründet, wird von ihm als amor obedientiae bezeichnet und erklärt als firmum propositum id exsequendi, quod alius jusserit. l. c.

sich in vier Hauptrichtungen, welche an die Stelle der bisher angenommenen vier Cardinaltugenden (prudentia, justitia, fortitudo, temperantia) treten sollen. Die erste sei die sorgfältige Aufmerksamkeit [1]) auf die Gebote der Vernunft, die zweite das Gehorchen [2]) als die Unterwerfung des Willens unter dieselben, die dritte die Gerechtigkeit [3]) als ihre wirkliche Befolgung, die vierte endlich die Demuth [4]), welche alles Uebrige dagegen für nichts erachte [5]). Nur in dem Kreise der hierdurch bestimmten tugendhaften Denkart könne die wahre Glückseligkeit erreicht werden, welche unter den Belohnungen der Tugend die zweite nächst der Freundschaft mit Gott — als der ersten — sei [6]). Ungeachtet der Mensch gemäß der Causallehre des Occasionalismus nicht selbst in der Außenwelt zu handeln vermag, so führt dies dennoch nach der Meinung von Geulinx für unsre sittliche Bestimmung und Verpflichtung [7]) keine Beschränkung herbei, weil wir den göttlichen Absichten mit Freiheit beistimmen, weil wir mit Freiheit unsere Entschlüsse fassen und hierdurch Gott zu gewissen Wirkungen veranlassen können.

5) Malebranche.

70. Eine zum Theil der Geulinxschen ähnliche, gleichfalls aus Prämissen des Cartesischen Systemes abgeleitete und im Vor-

---

[1]) diligentia.

[2]) obedientia.

[3]) justitia.

[4]) humilitas.

[5]) l. c. p. 47 — 106.

[6]) l. c. Tract. V. p. 359 — 381. Folgende „praemia virtutis" werden hier von Geulinx angenommen und beschrieben: 1) amicitia cum Deo, 2) felicitas, 3) pax, 4) doctrina atque disciplina, 5) dignitas, 6) amicitia cum bonis, 7) accidentale praemium (amari, honorari, laudari, coli, regere, adhaec gaudiis et delectationibus innumerabilibus affluere), 8) ipsa virtus.

[7]) Zu vergleichen über die obligationes hominis l. c. p. 146—219.

stellungskreise desselben entworfene, aber sowohl tiefsinnigere, als auch vollständiger ausgebildete Ansicht über die Art der Abhängigkeit unseres Erkennens und Wollens und der Veränderungen in der Körperwelt von Gott finden wir in den Schriften des geist- und gemüthvollen, und ungeachtet einer orthodox kirchlichen Denkart durch seine reine Wahrheitsliebe und Frömmigkeit ehrwürdigen Nicole Malebranche [1]). Er unterscheidet in der menschlichen Intelligenz vier Erkenntnißweisen. Erstens — behauptet er — erkennt man einen Gegenstand durch ihn selbst ohne vermittelnde Vorstellungen, wenn derselbe auf unseren Geist unmittelbar einwirkend sich ihm offenbart. Auf solche Weise wird Gott allein von uns erkannt, er

---

[1]) geboren zu Paris 1638, trat 1660 in das Oratorium Jesu daselbst, ward 1699 Ehrenmitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, und starb 1715. Er fühlte sich durch Form und Inhalt der Cartesischen Schriften in hohem Grade angesprochen und fand in ihnen die Grundsätze einer wahrhaft christlichen Vernunftforschung, welche mit dem Systeme der Kirche und den Lehren des Augustinus in der erfoderlichen Uebereinstimmung ständen, und durch welche die Irrthümer der heidnischen Philosophen, namentlich des Aristoteles, siegreich widerlegt sein. Indem er die von seinem Vorgänger nur kurz berührten Untersuchungen über die Natur und Einrichtung des menschlichen Geistes, über dessen doppelte Beziehung zu Gott und zu der Körperwelt, über die Quellen der Irrthümer und der Vergehungen, und über die Methode der Erkenntniß des Wahren mit Ausführlichkeit und Sorgfalt anstellte, so entstand seine besonders in Frankreich vielgelesene und für die französische Philosophie unter dem Einfluß des Katholicismus noch immer als das Hauptwerk der neueren Metaphysik geltende Schrift De la recherche de la vérité (zuerst 1673 zu Paris, 3 Bde. 12, die siebente Auflage 1712, 4 Bde. 12.). Seine kleineren Schriften Conversations chrétiennes, 1677, De la nature et de la grace, 1680, Méditations chrétiennes et métaphysiques, 1683, Traité de Morale, 1684, Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, 1688, und andere, sind zusammen herausgegeben zu Paris 1723.

erleuchtet durch seine eigne Substanz unsere Seele, ihn erblicken wir vermöge einer unmittelbaren Anschauung. Vernünftiger Weise läßt sich nicht denken, daß eine erschaffene Sache zum Vergegenwärtigungsmittel des Unendlichen dienen, daß das schrankenlose allgegenwärtige Wesen vermittelst einer Vorstellung, also durch ein besonderes, von ihm verschiedenes Etwas aufgefaßt werden könne. Zweitens erkennt man durch vermittelnde Vorstellungen die körperlichen Dinge nebst ihren objectiven Eigenschaften, drittens durch Selbstbewußtsein die Zustände der eignen Seele. Viertens gewinnen wir durch Muthmaßung von den Seelenzuständen anderer Menschen und auch der Engel eine Anerkennung, indem wir voraussetzen, daß dieselben mit den unsrigen im Wesentlichen gleichartig sind [1].

71. Alle Dinge, welche wir durch vermittelnde Vorstellungen erkennen, erblicken wir in Gott zufolge unserer Vereinigung mit ihm. Zum richtigen Verständnisse dieser Wahrheit muß Folgendes erwogen werden. Gott allein war, bevor die Welt geschaffen wurde, und sie erkennend und vorstellend verwirklichte er sie. Die Vorstellungen, welche Gott von der Welt hat, sind von ihm selbst nicht verschieden, und so sind alle Creaturen, selbst die materiellsten in Gott, obschon auf eine durchaus geistige und für uns unbegreifliche Weise. Gott schaut in seinem eignen Selbste das Wesen aller Dinge und zugleich auch ihre Existenz an, da sie hinsichtlich ihres Daseins gänzlich von seinem Willen abhängen [2]. Ferner ist er durch seine Allgegenwart auf das innigste mit unseren Seelen verbnnden, so daß man sagen kann, er ist der Aufenthaltsort der Geister, wie die Räume im gewissen Sinne der Aufenthaltsort der Körper sind [3]. Hiernach ist mit Sicherheit anzunehmen, daß unser Erkenntnißvermögen die göttlichen Werke in Gott, der sie vorstellt,

---

[1]) De la rech. (édit. Par. 1749.) III. chap. 7. §. 1. 2. p. 113—116.

[2]) l. c. chap. 5. p. 92.

[3]) l. c. chap. 6. p. 95.

anschauen kann, vorausgesetzt, daß er sie uns dergestalt offenbaren will. Zuverlässig aber will er dies lieber, als in jedem einzelnen Verstand eine unendliche Menge von Vorstellungen erschaffen, wie aus mehreren Gründen einleuchtet. Erstens bewerkstelligt er niemals durch weitläufige verwickelte Anstalten, was auf einfachem und leichtem Wege ausgeführt werden kann [1]). Zweitens versetzt er uns in die möglichst große Abhängigkeit von ihm, indem er uns die Dinge in ihm selbst wahrnehmen läßt [2]). Drittens ergibt sich aus der Thatsache unseres Verlangens nach Erforschung der Dinge, welches darauf gerichtet ist, alle Dinge näher zu erwägen, bald das eine, bald das andere, daß sie insgesammt unserem Geiste gegenwärtig sein müssen, obgleich nur auf eine verworrene und ganz allgemeine Weise. Dies können sie aber lediglich dadurch sein, daß Gott unserem Geiste gegenwärtig ist, welcher sie alle in der Einfachheit seines Wesens umfaßt [3]). Viertens unterliegt es keinem Zweifel (und hierin liegt zugleich der schönste, erhabenste, gründlichste und einfachste, der wahrhaft ontologische Beweis für Gottes Existenz), daß unsere Vernunft das Unendliche anerkennt, ungeachtet sie es nicht begreift, und daß sie eine sehr deutliche Idee von Gott hat. Diese kann sie aber nicht anders, als vermöge ihrer Vereinigung mit ihm besitzen, denn es ist keineswegs denkbar, daß unser Begriff von dem unendlich vollkommenen Wesen etwas Erschaffenes sei. Unser Geist besitzt nicht nur die Anerkennung des Unendlichen, sondern er besitzt sie sogar vor der des Endlichen. Denn wir denken das unendliche Wesen schon allein dadurch, daß wir das Wesen überhaupt denken, ohne zu bestimmen, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber ein endliches Wesen zu denken, muß man in mancher Hinsicht den allgemeinen Begriff des Wesens beschränken, der also vorausgeht. Dem gemäß erkennen wir jeden Gegenstand nur in der Idee, welche wir von dem Unendlichen haben. Weit gefehlt, daß diese aus dem verworrenen Durcheinander

---

[1]) l. c. p. 96. u. 97.

[2]) l. c. p. 99.

[3]) l. c. p. 100. u. 101.

aller Vorstellungen des Besonderen gebildet sei, bestehen im Gegentheile die letzteren bloß durch die Theilnahme an ihr, auf gleiche Weise, wie Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen erhält, sondern die Geschöpfe nur unvollkommene Theilnehmer an dem göttlichen Wesen sind[1]. Endlich fünftens ist es nicht möglich, daß der höchste Endzweck der Handlungen Gottes auf etwas Anderes gerichtet sei, als auf ihn selbst. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß das Licht der Erkenntniß, welches er uns verleiht, uns nur etwas sehen läßt, was in ihm ist[2].

72. Auf gleiche Weise, wie wir keine Gegenstände schauen würden, wenn wir nicht Gott schaueten, würden wir keine Gegenstände zu lieben vermögen, wenn nicht Gott unaufhörlich die Liebe zu ihm, mithin zu dem Guten überhaupt in uns erregte. Der Wille oder das Begehrungsvermögen des Menschen, also was dasselbe sagt, die Fähigkeit, verschiedene Güter zu lieben, ist der natürliche Antrieb, der uns zu dem unbestimmten allgemeinen Guten hinführt. Unsere Freiheit ist nichts Anderes, als die Kraft unserer Seele, diesem Antrieb die Richtung auf bestimmte uns gefallende Gegenstände zu geben, und so zu bewirken, daß unsere Neigungen in der Sphäre besonderer Objecte verweilen, während sie vorher unbestimmt waren, und auf das allgemeine Gute, das heißt, auf Gott sich bezogen, welcher deshalb allein das allgemeine Gute ist, weil er alle besonderen Güter in seinem Wesen einschließt[3]. Hier-

---

[1]) l. c. p. 101. u. 102.

[2]) l. c. p. 103. seq.

[3]) l. c. chap. 1. §. 2. p. 13. Durch Gott wird zwar nach Malebranche's Ansicht der Mensch auf eine unwiderstehliche Weise zur Liebe des Guten überhaupt hingezogen. Da aber jedes besondere Gut nicht alles Gute in sich einschließt, wie dies unser Verstand immer mit Deutlichkeit anerkennt, so werden wir nicht auf solche Weise zur Liebe der besonderen Güter gelenkt. Es steht uns frei, entweder bei einem gegebenen angenehmen Gegenstande mit unserer Neigung stehen zu bleiben, oder von da auf andere Dinge

nach sind die einzelnen Willensrichtungen oder Neigungen, welche den Geschöpfen zugewandt werden, bloß nähere Bestimmungen der auf den Schöpfer gerichteten Liebe, wie die einzelnen Vorstellungen, welche wir von den Geschöpfen haben, bloß Beschränkungen der Idee des Schöpfers [1]).

73. Der menschliche Wille ist an und für sich eine blinde Macht und kann sich nur auf Gegenstände wenden, welche das Erkenntnißvermögen ihm vorhält. Deshalb vermag er nur insofern den allgemeinen Antrieb zum Guten und seine besonderen natürlichen Neigungen zu bestimmen, als er dem Erkenntnißvermögen gebietet, ihm irgend einen bestimmten Gegenstand darzustellen. Die uns zukommende Fähigkeit, unsere Neigungen zu bestimmen, schließt nothwendig das Vermögen in sich, unsere Erkenntniß auf die Gegenstände zu wenden, die uns gefallen [2]). Auch unsere Urtheile werden eigentlich nicht von dem Erkenntnißvermögen, sondern von dem Willen gebildet, welcher in der ihm eigenthümlichen Aeußerung bei demjenigen stehen bleibt und mit demjenigen sich begnügt, was durch jenes ihm vorgehalten wird. Daher ist es nur der Wille, der uns in Irrthümer stürzt. Nämlich von Seiten des Erkenntnißvermögens ist zwischen einer einfachen Vorstellung, einem Urtheil

---

unsere Wünsche zu wenden. Wir vermögen immer die Ueberlegung anzustellen, ob der besondere uns anlockende Gegenstand für uns in einem angemessenen Verhältnisse zu dem allgemeinen Guten sich befindet, und ob er also wahrhaft begehrungswerth ist oder nicht. Bei dieser Ueberlegung wird der Mensch durch die Aussprüche seines Gewissens geleitet. Er sündigt, wenn er einem solchen Ausspruche zuwider dem Genuß eines besondern Gutes sich ergibt, anstatt, wie er könnte und sollte, auf andere Objecte mit seiner Neigung überzugehen. l. c. Vergl. IV. chap. 1. §. 3. u. 4. p. 198 — 200. chap. 2. §. 1. u. 2. p. 204 — 208.

[1]) l. c. II'. chap. 6. p. 105.

[2]) l. c. I. chap. 1. §. 2. p. 14 — 15.

und einem Schlusse kein anderer Unterschied, als daß in der ersteren ein einfacher Gegenstand ohne Beziehung auf einen anderen aufgefaßt wird, während in den Urtheilen die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Dingen, und in den Schlüssen diejenigen Verhältnisse vorgestellt werden, welche zwischen den Beziehungen der Dinge bestehen. Mithin sind alle Operationen des Erkenntnißvermögens als solche bloße Vorstellungen. Der Wille macht sie erst zu Urtheilen und Schlüssen, indem er selbstthätig bei demjenigen verweilt, was ihm von dem Erkenntnißvermögen unwillkürlich in einem bloß passiven Zustande dargeboten wird [1]. Bei ganz einleuchtenden Gegenständen ist er allerdings genöthigt, mit dem Vorgestellten sich zu begnügen, und indem er dieses thut, das Urtheil oder den Schluß zu fällen. So lange aber an einem Gegenstande, den wir betrachten, noch etwas dunkel ist, steht es uns frei, nicht in das Urtheil oder in den Schluß einzuwilligen. Alsdann kann der Wille dem Erkenntnißvermögen noch gebieten, in neue Untersuchungen sich einzulassen [2]. In der Lage, in welcher wir hienieden uns befinden, kennen wir die Dinge nur auf eine unvollkommene Weise. Daher ist es unentbehrlich, daß wir diese Freiheit der Unentschiedenheit besitzen, vermöge welcher wir im Stande sind, unseren Vorstellungen die zum Urtheil erfoderliche Beistimmung zu versagen. Die Freiheit ist uns von Gott zu dem Zwecke verliehen, daß wir uns davor hüten, in Irrthümer und in alle die Uebel zu verfallen, welche aus unseren Irrthümern entspringen. In ihrem Gebrauche sollen wir nie durch bloße Wahrscheinlichkeit, sondern immer nur durch die Wahrheit zu entschiedenen Urtheilen uns bestimmen lassen. Hieraus ergeben sich zwei allgemeine Regeln zur Vermeidung des theoretischen und des praktischen Irrthumes. Die erste, welche das Wissen betrifft, lautet: man darf seine volle Beistimmung nur denjenigen Sätzen geben, welche als so einleuchtend wahr sich kundgeben, daß man ihnen dieselbe nicht verweigern könnte, ohne eine innere Unlust und Vorwürfe der Vernunft dabei zu empfinden. Die

[1] l. c. chap. 2. §. 1. p. 17—20.

[2] l. c. §. 2. p. 21.

zweite für das Handeln ist: man darf ein Gut nie unbedingt lieben, wenn man ohne Gewissensbisse gleichgültig gegen dasselbe sein kann [1]).

74. Gott ist aber nicht allein für das Erkennen und Wollen der geistigen Einzelwesen, sondern auch hinsichtlich der Veränderungen in der Körperwelt die einzige wahre wirkende Ursache. Erstens ist es für uns einleuchtend, daß kein Körper die Kraft besitzt, sich zu bewegen. Uns gehören nur zwei Hauptclassen der Vorstellungen an, nämlich Vorstellungen von Geistern und von Körpern, und da wir bloß dem gemäß von den Gegenständen zu reden berechtigt sind, wie wir sie fassen und anerkennen, so dürfen wir lediglich nach diesen beiden Vorstellungsarten unsere Urtheile aufstellen und folgern. Das Wesen des Geistes besteht nur im Denken, so wie das Wesen der Materie nur in der Ausdehnung besteht, und nach den verschiedenen Modificationen des Denkens wirkt der Geist bald mit dem Willen, bald mit der Einbildungskraft, und besitzt er überhaupt eine Mehrzahl besonderer Formen, gleich wie nach den verschiedenen Modificationen der Ausdehnung die Materie bald Wasser, bald Holz, bald Feuer ist, und eine unendliche Menge anderer besonderer Formen hat. Weil nun in unserem Begriffe von den ausgedehnten Dingen die Erkenntniß enthalten ist, daß sie nicht selbst sich bewegen können, so müssen wir schließen, daß eine geistige Kraft sie bewegt [2]). Zweitens erblicken wir bei genauerer Erwägung unseres Begriffes von den endlichen Geistern, daß zwischen ihrem Willen und der Bewegung irgend eines Körpers keine nothwendige Verknüpfung Statt findet und vorhanden sein kann [3]). Dagegen ergibt es sich aus unserer Idee von Gott, als dem unendlich vollkommenen und mithin allmächtigen Wesen, daß zwischem seinem Wollen und der Bewegung aller Körper ein solcher Causalzusammenhang besteht, dem zufolge es unmöglich ist, zu denken, er wolle,

---

[1]) l. c. §. 3. u. 4. p. 25—28.

[2]) De la rech. VI. chap. 3. p. 103—104.

[3]) l. c.

daß ein Körper bewegt werde, ohne daß es geschieht. Wir sind daher genöthigt zu behaupten, daß allein sein Wille die Körper zu bewegen vermag, wenn wir die Sache so aussprechen, wie wir sie denkend erkennen, und nicht, wie wir sie sinnlich wahrnehmen. Die bewegende Kraft wohnt nicht den Körpern ein, die sich bewegen, weil sie nichts geringeres ist, als der Wille Gottes selbst. Eine natürliche Ursache ist keine wirkliche und wahrhafte, sondern sie ist nur eine Gelegenheitsursache, eine Veranlassung, welche den Urheber der Natur bestimmt, so oder anders in diesem oder jenem Falle zu handeln. Die sämmtlichen Naturkräfte sind nichts Anderes, als der stets wirksame göttliche Wille, dem allein und wesentlich die Macht des Hervorbringens, Wirkens und Handelns angehört [1]).

75. Malebranche hatte das Cartesische System mit Liebe ergriffen, weil in demselben nicht bloß die einfache, klare und ihm als bündig erscheinende Behandlung der Probleme, sondern auch die Harmonie mit dem christlichen Glauben seiner Denk- und Empfindungsweise zusagte, in welcher das Bedürfniß nach Speculation mit einer vorherrschenden Stimmung zur Andacht und zum religiösen Enthusiasmus sich paarte. Ihm war es in dem Bezirke der philosophischen Betrachtung hauptsächlich darum zu thun, den höchsten denkbaren Grad der Abhängigkeit sowohl der körperlichen Natur als der geschaffenen Geister von Gott, und zugleich die Erhabenheit unserer Seele über den Körperstoff nachzuweisen. Diesem Zweck entsprach die neue philosophische Lehre, indem sie die Wirklichkeit in den Gegensatz der körperlichen und der geistigen Substanz zerfallen ließ und alle Wahrheit des Erkennens, wie alles Dasein der Dinge aus der freien Wirksamkeit eines rein geistigen vollkommensten Wesens ableitete, dessen uns angeborne Idee in ihrem Inhalte die Bürgschaft für ihre objective Gültigkeit tragen soll. Dabei ließ das, was diese Lehre bereits festgestellt, ihrem gedankenreichen und von Productivität keineswegs entblößten Freunde hinreichenden Spielraum

---

[1]) l. c. p. 105—109.

für eine selbstthätige Geistesbewegung in der Ausbildung seiner Lieblingsansichten. Was er als Denker in den Principien des Cartesischen Lehrgebäudes für unzulänglich hätte anerkennen müssen, das erschien dem frommen Gläubigen in der Gestalt eines Vorzuges.

III. Spinoza.

76. Dagegen gab sich der Mangel an Einheit und Gründlichkeit in diesem Lehrgebäude, insoweit er die metaphysischen Bestimmungen des Causalzusammenhangs der Wirklichkeit betrifft, dem tiefsinnigsten unter den philosophirenden Zeitgenossen des Malebranche, dem Benedict (Baruch) Spinoza [1]) kund. Spinoza hatte, bevor er

---

[1]) aus einer portugiesisch-jüdischen Familie zu Amsterdam 1632 geboren. Die kirchliche Gemeinschaft mit seinen früheren Glaubensgenossen gab er auf, ohne jedoch zum Christenthum überzugehen. Eine vom Churfürsten von der Pfalz Karl Ludwig ihm angetragene Professur der Philosophie auf der Universität zu Heidelberg schlug er aus, und lebte, nachdem er seine Vaterstadt verlassen, erst zu Rynsburg bei Leyden, dann in Voorburg bei Haag, zuletzt in Haag in völliger Zurückgezogenheit von äußeren Berufsgeschäften, zum Theil mit der Verfertigung optischer Gläser für seinen Lebensunterhalt sich beschäftigend, hauptsächlich seinem inneren Berufe. Er starb zu Haag 1677. Während seines Lebens erschienen von ihm Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I. et II. more geometrico demonstratae, nebst einem Fragment des dritten Theils, accesserunt Spinozae Cogitata Metaphysica, Amstelod. 1663, 8, Tractatus theologico-politicus etc, Hamb. (eigentl. zu Amsterdam) 1670, 8. In der ersten dieser beiden Schriften hat er nur Lehrbegriffe des Cartesischen Systems darzustellen und zu demonstriren beabsichtigt. In der zweiten theilt er seine philosophisch und historisch kritischen Untersuchungen mit über den Offenbarungsbegriff des alten Testaments und über die Abfassung der Schriften desselben, ferner über die den Aposteln Jesu in ihren Briefen zukommende Autorität, über die Bedeutung

die Ausarbeitung des vorhandenen Theiles seines Systems unternahm, dessen vollständigere Ausführung durch seinen frühzeitigen Tod verhindert wurde, das Verständniß der Cartesischen Lehre sich zu eigen gemacht, und ihre Grundlage nebst ihren allgemeinen metaphysischen Sätzen in der geometrischen Methode dargestellt, welche er, indem er der richtigeren Ansicht seines Vorgängers über den Werth der analytischen Methode nicht beistimmte, für die einzig zulängliche zur Entwickelung der philosophischen Wahrheiten hielt. Diese Lehre übte eine sehr bedeutende sowohl positive, als negative Einwirkung auf den Gesichtskreis, den Ausgangspunct und die Richtung seiner eignen Speculation. Er wandte seinen Blick bei der Prüfung der Ansichten seines Vorgängers hauptsächlich auf das Ungenügende in der von jenem gegebenen Erklärung und Eintheilung des Begriffes der Substanz, und suchte vor Allem diesen ontologischen Grundbegriff richtig festzustellen, dessen Definition das eigentliche Fundament

der heiligen Schrift und des Wortes Gottes, über das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie, über die Grundlagen des Staats, über die Staatsverfassung der Hebräer unter Moses und vor Erwählung der Könige, endlich über das Verhältniß des Religionscultus zur Staatsgewalt. Die von ihm hinterlassenen und gleich nach seinem Tode von seinem Freunde Ludwig Meyer zu Amsterdam 1677, 4. herausgegebenen Schriften sind: 1) sein Hauptwerk Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, worin er zunächst seine metaphysische Theologie und Psychologie aufgestellt und alsdann aus diesen Grundlagen seine Darstellung des Wesens der Sittlichkeit abgeleitet hat, 2) Tractatus politicus, welcher seine Rechts- und Staatslehre enthält, jedoch von ihm nicht vollendet worden ist, 3) Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur, eine allgemeine Methodologie des wissenschaftlichen Erkennens, die gleichfalls ein Fragment geblieben. Auch eine unvollendete hebräische Grammatik ist von ihm vorhanden. Hierzu kommen noch Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.

aller seiner Demonstrationen wurde. Hierauf gründete er ein Gebäude speculativ theologischer, psychologischer und ethischer Lehrbegriffe, welches er „Ethik" nannte, weil hierin die versuchte Enthüllung des Wesens der Sittlichkeit als Ziel und letztes Resultat der ganzen Untersuchung hervortrat, und in welchem zum erstenmal der Pantheismus in seiner strengen ungemilderten Eigenthümlichkeit sich geltend machte. Diese Eigenthümlichkeit beruht auf der Annahme: die Vielheit der abhängigen Dinge sei nichts Anderes, als die nothwendige Selbstdarstellung, die unerläßliche Ausdrucksweise der Einheit des selbständigen Seins, so daß eben so sehr die allgemeine Geistesthätigkeit nur in der Allheit der nach verschiedenen Abstufungen geistig thätigen Einzelwesen, wie die allgemeine Körperlichkeit nur in der Allheit der nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit körperlichen Einzelwesen ihre Objectivität, ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit besitze. Die Methode Spinoza's ging aus seinen Meinungen über die Natur unsres Erkennens hervor. Er theilte die „Ethik" in fünf Abschnitte. Der erste mit der Ueberschrift „von Gott" enthält seine Ontologie und Theologie, der zweite „von der Natur und dem Ursprung des Geistes" nebst dem dritten „von dem Ursprung und der Natur der Affecte" umfaßt seine Psychologie, hieraus folgt im vierten „von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affecte" und im fünften „von der Macht der Intelligenz oder von der menschlichen Freiheit" die ethische Lehre. Die metaphysische Kosmologie ließ er unbearbeitet, widmete aber der Theorie des Rechts und des Staates eine besondere Untersuchung, welche zufolge seines frühzeitigen Todes unvollendet blieb. Sein theologisch-politischer Tractat enthält nur einen geringen Beitrag zum Aufbau seines Lehrgebäudes, so interessant er auch ist als ein Vorläufer der neueren, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts im Kreise der ächt protestantischeu Theologie ausgebildeten Kritik und Exegese der biblischen Schriften. Hieraus ergibt sich für unsre Schilderung seines Systems eine durch seine eigne Behandlung desselben begründete Eintheilung, nach welcher zuerst die Methodologie, dann die Ontologie und Theologie, ferner die Psychologie, hierauf die Ethik, endlich die Rechts- und Staatslehre in Betracht zu ziehen ist.

1) Methodologie.

77. Fragen wir, warum Spinoza in die Ansicht seines Vorgängers über die Eigenthümlichkeit der analytischen Methode nicht einging, sondern von dem Vorzug und von der Selbstgenugsamkeit der streng synthetischen Methode für die Philosophie sich überzeugte, so finden wir hierfür den Grund in folgenden Gedanken seiner logischen Untersuchungen. Er unterscheidet zunächst vier Arten des Erkennens. Die eine besteht darin, daß wir bloß durch das Hören oder mit Hülfe willkürlicher Zeichen etwas vernehmen [1]). Die andere besteht in der unbestimmten Erfahrung, in welcher wir eine Menge zufällig sich uns darbietender Wahrnehmungskenntnisse aufnehmen, denen wir Richtigkeit zuschreiben, weil wir nichts ihnen Widerstreitendes wahrgenommen haben [2]). Die dritte findet da Statt, wo wir das Wesen eines Gegenstandes aus einem anderen Gegenstande folgern, aber noch nicht in der völlig angemessenen Weise, indem wir nämlich entweder aus einer Wirkung auf die Ursache schließen, oder aus einem Universalbegriff auf etwas unter ihm enthaltenes Besonderes [3]). Die vierte endlich ist diejenige,

---

[1]) Als Beispiele führt hier Spinoza an: nur durch das Hören ist mir bekannt geworden, daß dieser Tag mein Geburtstag ist, daß ich diese Eltern habe, und Aehnliches, woran ich nie zweifelte.

[2]) In dieser Weise, sagt Spinoza, weiß ich, daß die Flamme durch Oel genährt und durch Wasser ausgelöscht wird, und überhaupt fast Alles, was zum Gebrauch des gemeinen Lebens gehört.

[3]) Man schließt z. B. nach Spinoza von der Wirkung auf die Ursache, wenn man aus der klaren Wahrnehmung des eignen Leibes die Verbindung von Leib und Seele folgert und diese Verbindung als die Ursache jener Wahrnehmung betrachtet. Hieraus könne man nicht zureichend erkennen, was dies für eine Wahrnehmung und für eine Verbindung sei. Von dem Allgemeinen schließt man auf das unter ihm befaßte Besondere, wenn man z. B. an der Gesichtswahrnehmung überhaupt diese Eigenthümlichkeit anerkennt, daß ein Gegenstand aus einer weiteren Entfernung kleiner sich

nach welcher ein Gegenstand entweder bloß aus seinem Wesen oder aus dem Verständnisse seiner nächsten Ursache erkannt wird [1]). Von diesen vier Erkenntnißweisen soll es allein die letzte sein, die von Spinoza so genannte „intuitive", in welcher wir das Object vollständig und ohne Gefahr des Irrthumes auffassen [2]).

---

darstellt, als aus der Nähe betrachtet, und wenn man hieraus folgert, die Sonne sei größer, als sie erscheint.

[1]) Dies geschieht zum Beispiel — bemerkt Spinoza — wenn wir daraus, daß wir mit einem Gegenstande bekannt sind, wissen, was das ist „Kenntniß von einer Sache haben", oder wenn wir aus dem Verständnisse des Wesens der Seele die Einsicht gewonnen haben, daß sie mit einem Körper vereinigt ist. Auf diese Art sehen wir ein, daß zwei und drei fünf sind, daß zwei Linien, die mit einer dritten parallel laufen, auch unter einander parallel sind, u. s. w.

[2]) De intell. emend. Opp. ed. Paulus, vol. II. p. 419—421. Im Wesentlichen übereinstimmend hiermit und nur die beiden ersten der hier angenommenen Erkenntnißarten unter einer Rubrik zusammenfassend unterscheidet Spinoza in seiner Ethik die Erkenntniß der ersten, der zweiten und der dritten Gattung, und erklärt sich über diesen Unterschied mit folgenden Worten. Wir erkennen Vieles und bilden allgemeine Begriffe aus den besonderen Gegenständen, welche vermittelst der Sinne unserer Intelligenz unvollständig, verworren und ungeordnet dargeboten werden: solche Erkenntnisse können die aus der unbestimmten Erfahrung genannt werden. Ferner bilden wir uns Vorstellungen aus der Wahrnehmung von Zeichen, zum Beispiel daraus, daß wir bei dem Lesen oder Hören von Worten uns der sprachlich bezeichneten Dinge erinnern. Beide Weisen Gegenstände vorzustellen befaßt Spinoza unter den Ausdrücken „Meinung, Imagination oder Thätigkeit der Einbildungskraft, und Erkenntniß der ersten Gattung." Ferner erkennen wir dadurch, daß wir Gemeinbegriffe und angemessene Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Dinge besitzen. Diese Erkenntniß heißt ihm „Ver-

78. Um in Anwendung der intuitiven Weise von einer angemessenen Erkenntniß [1]) zur andern fortschreiten und allmählig das ganze System der im reinen Denken erkennbaren Wahrheiten ausbilden zu können, muß man nach Spinoza von dem der menschlichen Intelligenz eigenthümlichen und angebornen Werkzeug oder Hülfsmittel für diese Forschungen Gebrauch machen, welches in der wahren Idee des vollständigen, alles Sein in sich begreifenden, mithin vollkommensten Wirklichen enthalten ist. Als wahr stellt sie in unserem Denken den objectiven Charakter ihres Gegenstandes mit Angemessenheit dar, und gibt sich selbst das Zeugniß ihrer Gewißheit. Als Idee des vollkommensten Wirklichen ist sie die vollkommenste und allen übrigen zum Grunde liegende unter unseren Ideen [2]). Denn die Vorstellungen verhalten sich eben so zu einander, wie die vorgestellten Dinge ihrem Wesen nach sich zu einander verhalten. Da nun der Gegenstand jener Idee den Grund und Ursprung der ganzen Natur in sich trägt, da alles andere Wirkliche von ihm abhängig ist und aus ihm hevorgeht, so sind auch

nunft und Erkenntniß der zweiten Gattung." Hierzu kommt drittens das intuitive Wissen, welches darin besteht, daß wir aus der angemessenen Idee des objectiven Wesens eines göttlichen Attributes die angemessene Idee des Wesens der abhängigen Dinge ableiten. Ethic. P. II. Propos. XL. Schol. II. p. 113. u. 114.

[1]) cognitio adaequata.

[2]) Spinoza ist in erkenntnißtheoretischer Hinsicht, wie Descartes, der Meinung, daß die Idee des vollkommensten Wesens unserem Geist ursprünglich angehört, faßt aber metaphysisch ihren Inhalt nicht in dualistischer Weise, wie Jener, sondern in pantheistischer, und nimmt das „Ens absolute infinitum" für das All-Eine und Allgemeine, welches in allem Besonderen und Individuellen sich selbst, als in seinen näheren Bestimmungen und Zuständen darstellt. Demzufolge hält er dafür, daß durch die folgerechte apriorische Entwickelung des Inhaltes dieser höchsten Idee das ganze System der philosophischen Wahrheiten zu Stande gebracht werden könne.

aus ihr, der höchsten Idee alle übrigen Vorstellungen in unserem Denken abzuleiten, damit unsere Intelligenz ein treues Bild der objectiven Wirklichkeit sei [1]). Daß wir überhaupt eine reine Intelligenz und hiermit wahre Ideen besitzen, kann von uns nach Spinoza's Meinung nicht in Zweifel gezogen werden, sondern soll in unserem Selbstbewußtsein gewiß sein. Dagegen hält er die Frage für wichtig: durch welche Merkmale die wahre Idee von den übrigen in uns vorhandenen Vorstellungen sich unterscheide, da es möglich sei, daß wir die letzteren mit der ersteren verwechseln. Im Bezug hierauf legt er sich die Aufgabe vor, den Unterschied der wahren von der erdichteten, von der falschen und von der zweifelhaften nachzuweisen, und verbindet hiermit die Absicht, das gesetzmäßige Verfahren kenntlich zu machen, nach welchem die Vorstellungen so in Verbindung gebracht, aus einander abgeleitet und geordnet werden, daß unser Geist in seinem Denken die Ordnung der Wirklichkeit genau auffaßt und abspiegelt [2]).

79. Was das erste der beiden angegebenen Probleme betrifft, so stellt Spinoza bei dessen Behandlung die Intelligenz [3]) oder den Verstand in einem eigenthümlichen Gegensatze der Imagination [4]) oder der Einbildungskraft gegenüber. Dem Verstande schreibt er die Auffassung der wahren Ideen zu, die Erkenntniß der Gegenstände, wie sie an sich sind, der Einbildungskraft dagegen die Vorstellung der Dinge, wie sie zu sein scheinen, so lange sie nicht in der gehörigen Ordnung mit Klarheit und Deutlichkeit gedacht, sondern in zufälligen Betrachtungen zufolge der Eindrücke vergegenwärtigt werden, die von außenher vermittelst der Sinnesorgane und des Gehirns erfolgen. Zu den Thätigkeiten der Einbildungskraft rechnet er erstens die Dichtungen, welche, wie alle Vorstellungen überhaupt, entweder bloß auf die Existenz, oder auf das Wesen der Dinge sich beziehen sollen. Dichtungen der ersteren Art, meint er, können nur

---

1) De intell. emend. p. 423 — 428.

2) l. c. p. 430.

3) intellectus.

4) imaginatio.

mögliche, nicht aber nothwendige oder unmögliche Dinge zu ihrem Gegenstand haben. Unmöglich sei eine Sache, deren Natur einen Widerspruch gegen die Existenz in sich einschließe, nothwendig dagegen, wenn es ihrer Natur widerspreche, daß sie nicht existiren sollte, möglich endlich, insofern ihrer Natur weder das Dasein noch das Nichtdasein widerspreche, aber entweder die Nothwendigkeit oder die Unmöglichkeit ihres Daseins von Ursachen abhange, welche uns solange unbekannt sein, als wir ihre Existenz uns dichtend vorstellen. Hätten wir die Kenntniß von ihrer Nothwendigkeit oder von ihrer Unmöglichkeit, so würden wir nichts im Bezug auf sie zu dichten vermögen. Demnach betreffen die Dichtungen dieser Art keine ewigen Wahrheiten [1]). Rücksichtlich auf die Dichtungen der zweiten Art, in denen wir entweder allein das Wesen von Dingen, oder das Wesen zugleich mit einer Wirksamkeit, also mit Existenz verbunden uns vorstellen, zieht Spinoza hauptsächlich Folgendes in Betracht. Er nimmt an, je weniger wir verstehen und erkennen, und je größer dabei der Stoff unserer Begriffe ist, desto mehr besitzen wir das Vermögen zu dichten. Je weiter und tiefer sich aber unsere Einsicht ausbreitet, desto mehr nimmt dieses Vermögen ab. Wir haben daher nicht zu besorgen, daß wir uns wider Wissen und Willen etwas einbilden, wenn wir den Gegenstand nur mit Klarheit und Deutlichkeit vorstellen. Eine erdichtete Vorstellung ist immer eine verworrene. Die Verworrenheit unsrer Vorstellungen ist aber stets in einem von zwei Umständen begründet. Entweder kennen wir einen aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Gegenstand nur theilweise und unterscheiden hierbei nicht das Bekannte von dem Unbekannten. Oder wir reflectiren ohne irgend eine Unterscheidung auf Vieles zugleich, was in einer Sache enthalten ist [2]).

80. Aus dieser Bemerkung über den Grund der Verworrenheit der Vorstellungen zieht Spinoza drei Folgerungen. Erstens, die Vorstellnng eines durchaus einfachen Gegenstandes kann nur

---

[1]) l. c. p. 431. u. 432.

[2]) l. c. p. 437.

eine klare sein, weil er nicht theilweise, sondern entweder gar nicht oder ganz erkannt wird. Zweitens, alle Verworrenheit in der Vorstellung eines zusammengesetzten Gegenstandes verschwindet, wenn wir ihn in seine einfachen Bestandtheile zerlegen und auf jeden derselben besonders unsre Aufmerksamkeit wenden. Drittens, eine Dichtung kann keine einfache Vorstellung sein, sondern sie entsteht aus der von unserer Beistimmung nicht begleiteten Auffassung einer Zusammensetzung mehrerer verworrener Vorstellungen, welche sich auf verschiedene wirklich existirende Dinge und Handlungen beziehen. Wäre sie entweder eine einfache, oder eine aus klaren und deutlichen Begriffen zusammengesetzte Vorstellung, so würde sie eine wahre Vorstellung sein [1]). Was Spinoza von der erdichteten Vorstellung angenommen hat, läßt sich nach seinem Dafürhalten auch auf die falsche anwenden, welche nur dadurch von jener sich unterscheide, daß sie unsrer Beistimmung nicht entbehre und daß man bei ihrer Vergegenwärtigung sich keiner Gründe bewußt werde, aus denen man abnehmen könne, daß sie nicht von wirklichen Gegenständen herrühre. Insbesondre bemerkenswerth ist hier seine Ansicht, daß der Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen Gedanken nicht bloß auf dem Verhältniß der Vorstellung zu einem vorgestellten existirenden Gegenstande, sondern mehr noch auf dem Verhältnisse der Vorstellung zu dem Vorstellenden beruhe [2]). Die Form der Wahrheit, meint er, liege in dem Gedanken selbst und erkenne kein äußeres Object als Ursache an, sondern hänge von der Natur und dem Vermögen der Intelligenz ab. Daher gebe die Wahrheit sich selbst

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. p. 438. u. 439. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er folgende Beispiele an. Wenn Jemand den Plan eines mechanischen Kunstwerks regelrecht faßt, so ist sein Gedanke ein wahrer, mag dieses Kunstwerk vorhanden sein oder nicht. Wenn aber Jemand aussagt, Petrus existire, ohne von dessen Dasein zu wissen, so ist seine Vorstellung hinsichtlich auf ihn selbst eine falsche, oder, wenn man lieber will, eine nicht wahre, wenn gleich Petrus in der That existirt.

und zugleich auch das Falsche kund. Die Falschheit beruhe darauf, daß etwas von einer Sache behauptet werde, was in dem Begriffe, den wir uns von ihr gebildet haben, nicht enthalten sei [1]). Was endlich den Zweifel anlangt, so soll dieser immer bloß daraus entspringen, daß die Gegenstände nicht in der erfoderlichen Ordnung untersucht werden. Wer den richtigen Gang der Untersuchung einschlage, stets die Aufgaben, welche vorausgehen müssen, zuerst löse, und den natürlichen Zusammenhang der Objecte nirgends unterbreche, wer demzufolge wisse, wie die Fragen begrenzt und bestimmt werden müssen, bevor er zu ihrer Beantwortung sich wende, der werde keine anderen, als zweifellos wahre, das heißt, klare und deutliche Vorstellungen gewinnen [2]).

81. Nachdem Spinoza auf solche Weise die Eigenthümlichkeit der wahren Vorstellung oder Erkenntniß im Gegensatze gegen die erdichteten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen festgestellt zu haben glaubt, will er hierauf die Anweisung geben, wie wir uns in den Besitz eines Systemes klarer und deutlicher Vorstellungen zu setzen und sie in einer solchen Ordnung mit einander zu verknüpfen vermögen, welche der Ordnung der Wirklichkeit so sehr als möglich entspricht. Hierzu ist nach ihm überhaupt erfoderlich, daß gemäß der intuitiven Erkenntnißweise jeder Gegenstand entweder aus seinem Wesen, oder aus seiner nächsten Ursache erkannt werde [3]). Aus bloß abstracten Begriffen läßt sich nicht etwas Wirkliches folgern, und aus allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besonderen herabsteigen, weil sie auf unendlich Vieles sich beziehend ihn nicht mehr bestimmen, diesen als jenen einzelnen Gegenstand zu betrachten. Demnach besteht der richtige Weg zur Auffindung von Wahrheiten darin, daß man durch Definitionen die Gedanken bildet, und zwar durch solche, welche den vollständigen

---

[1]) l. c. p. 440. u. 441.

[2]) l. c. p. 443 — 445.

[3]) l. c. p. 448. u. 449.

Inbegriff der grundwesentlichen Merkmale des Gegenstandes darlegen[1]). Zunächst muß aber hierbei erwogen werden, ob es ein Seiendes gibt, welches in der Wirklichkeit den Grund aller Dinge enthält, und wie dieses beschaffen ist, damit das von uns erkannte Wesen desselben auch in unsrem Vorstellen als die Ursache aller unsrer Begriffe von den Dingen sich geltend mache. Bei der Ableitung aus diesem Allbegründenden müssen wir immer in der Reihe der realen Gegenstände und Ursachen bleiben, ohne jemals zu den abstract allgemeinen Begriffen überzugehen. Jedoch ist unter dieser Reihe keineswegs die der individuellen veränderlichen Dinge zu verstehen, sondern die der wandellosen und ewigen. Das Wesen der veränderlichen ergibt sich nur aus dem Unwandelbaren, dem die Gesetze eingeprägt sind, nach denen das Wandelbare geschieht und geordnet wird, und die veränderlichen Dinge hängen so durchaus von dem Beharrlichen ab, daß sie ohne dasselbe weder existiren noch gedacht werden können. Daher muß das Beharrliche und Ewige in der Natur, obgleich es nicht unter die Kategorie des Abstract-Allgemeinen fällt, dennoch wegen seiner Allgegenwart und allumfassenden Macht uns für ein Allgemeines gelten, es bietet uns die Definitionen dar, von denen die Gattungen der wandelbaren Individuen umfaßt werden, und in ihm treten die nächsten Ursachen aller Dinge hervor.

82. Zum Behuf der Erkenntniß dieser ewigen Wahrheiten müssen wir vor Allem die erste und höchste unter ihnen erfaßt haben, da von ihr die ganze Betrachtung ausgehen und aus ihr in der gehörigen Ordnung alles aus ihr Entspringende abgeleitet werden soll. Um aber diesen ersten aller Gegenstände zu denken, bedürfen wir gewisser leitender Grundsätze, die unsre Gedanken auf ihn hinlenken. Diese Grundsätze ergeben sich uns aus dem Bewußtsein dessen, was die Form der Wahrheit ausmacht, welche Form, wie wir gesehn haben, auf dem Verhältniß der Vorstellung zu dem Vorstellenden beruht und unmittelbar der Ausdruck des Vermögens

---

[1]) l. c. p. 449. u. 450.

unsres Erkennens ist, sie ergeben sich folglich aus der Einsicht in die Eigenthümlichkeiten und Kräfte unsrer Intelligenz oder was dasselbe sagt, unsres reinen, der Imagination entgegengesetzten Verstandes [1]). Die von Spinoza hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten des Verstandes sind folgende. 1) Er schließt die Gewißheit in sich ein, er weiß, daß die Dinge so an sich sind, wie sie in ihm als vorgestellte [2]) sich finden. 2) Einige Vorstellungen bildet er schlechthin, manche aus anderen. So faßt er den Begriff der Quantität ohne Berücksichtigung andrer Gedanken, dagegen die Vorstellung der Bewegung unter Voraussetzung der Quantität. 3) Diejenigen Begriffe, welche er schlechthin bildet, drücken die Unendlichkeit aus, aber die begrenzten bildet er aus andern. 4) Die positiven Vorstellungen faßt er eher, als die negativen. 5) Er denkt die Dinge nicht sowohl unter einer Dauer, als unter einer Art von Ewigkeit und in einer unendlichen Zahl, oder vielmehr, um seine Gegenstände zu denken, achtet er weder auf Zahl, noch auf Dauer. Dagegen die Einbildungskraft stellt die Gegenstände in einer bestimmten Zahl, Dauer und Größe vor. 6) Die Vorstellungen, welche wir mit Klarheit und Deutlichkeit bilden, scheinen aus der bloßen Nothwendigkeit unsrer Natur hervorzugehen und schlechthin nur von der

---

[1]) l. c. p. 454. u. 455.

[2]) l. c. p. 455: quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur. Zu bemerken ist hier diese Abweichung einer bei uns gegenwärtig oft vorkommenden Ausdrucksweise von dem Sprachgebrauche des Spinoza, der eben so bei Descartes und den Scholastikern sich findet. Wir bezeichnen häufig mit dem Ausdruck „objectiv", was den realen Gegenständen unabhängig von unsrem Vorstellen zukommt, und mit dem Ausdruck „formal", was der subjectiven Eigenthümlichkeit unserer Vorstellungen angehört. Bei Jenen ist umgekehrt „realitas objectiva" id quod in idea objective tantum sive repraesentative sive tanquam in imagine continetur, dagegen „realitas formalis," quod re ipsa sive formaliter in ideato continetur. Cartes. Princ. philos. I. 17. Medit. III. p. 18. Spin. l. c. p. 427.

Macht unsres Geistes abzuhängen. Anders verhält es sich mit den verworrenen. Diese entstehen oft wider unsren Willen. 7) Die Vorstellungen, welche der Verstand aus andern bildet, kann er auf viele Weisen begrenzend näher bestimmen. 8) Je mehr Vollkommenheit eines Gegenstandes durch die Vorstellungen ausgedrückt wird, desto vollkommner sind sie selbst [1]). Aus diesen logischen und methodologischen Ansichten Spinoza's erklärt es sich, wie er zu dem architektonischen Entwurf seines Systems kam und die eigenthümliche Bahn betreten und verfolgen konnte, auf der sich seine Ausführung desselben bewegt. Es erklärt sich hieraus, daß er nur in der streng synthetischen Methode die Kette der allgemeingültigen ewigen Wahrheiten entwickeln und darstellen zu können glaubte, und daß er annahm, die Definitionen und Axiome, welche auf die höchste dieser Wahrheiten, auf die Idee des schlechthin vollkommenen allumfassenden Seins und auf dessen Verhältniß zu dem in ihm enthaltenen abhängigen und beschränkten Sein sich beziehen, müssen an die Spitze des Systems gestellt und aus ihnen müsse die Eigenthümlichkeit und Realität des allgemeinen Causalzusammenhanges der Wirklichkeit in progressiv fortschreitenden Demonstrationen abgeleitet und bewiesen werden [2]).

---

[1]) l. c. p. 455. u. 456.

[2]) Er verwirft durchaus den unbewiesenen und für unerweislich sich ausgebenden Glauben an das Uebersinnliche als ein Blendwerk. Er behauptet in diesem Sinne mit der ihm eignen Entschiedenheit und Schärfe: wenn Jemand sage, es sei nicht erfoderlich, die Attribute Gottes zu erkennen, sondern es genüge, ohne Beweisführung bloß einfach an Gott zu glauben, so schwatze er etwas Ungereimtes. Das Unsichtbare könne auf keine andre Weise von dem Menschen erblickt werden, als mit dem Auge der demonstrirenden Vernunft. Wer keine Beweise habe, sehe gar nichts hiervon, und was er von dergleichen hörend in sich aufnehme, berühre seinen Verstand nicht mehr oder sei nicht mehr Aeußerung seines Verstandes, als wenn ein Papagei oder ein Automat Worte vorbringe. Tract. theologico-polit. Opp. Vol. I. p. 337.

2) Ontologie und Theologie.

83. Indem nun Spinoza die von ihm angenommene intuitive Erkenntniß in seinem metaphysisch-ethischen System durchzuführen unternimmt, beginnt er den allgemeinen Theil desselben mit der Aufstellung der obersten Definitionen und dynamischen Axiome, deren Inhalt für die ganze nachfolgende Entwickelung seiner Lehre das Fundament ausmacht. Zuerst gibt er folgende Definitionen. 1) Unter der Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich einschließt, oder dasjenige, dessen Natur nicht anders als existirend gefaßt werden kann. 2) Ein Gegenstand heißt in seiner Gattung begrenzt, welcher durch einen andern von gleicher Natur beschränkt werden kann. So wird ein Körper durch einen andern, ein Gedanken durch einen andern in Schranken eingeschlossen, aber nicht ein Körper durch einen Gedanken, und nicht ein Gedanke durch einen Körper. 3) Der Ausdruck „Substanz" bezeichnet dasjenige, was an sich ist und durch sich selbst begriffen wird, das heißt, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Gegenstandes bedarf, aus welchem er gebildet werden müßte. 4) Das Attribut (die constitutive oder grundwesentliche Eigenschaft) ist dasjenige, was der Verstand an der Substanz als das ihr Wesen Ausmachende erkennt. 5) Unter dem Modus (der abgeleiteten Bestimmung oder Modification) verstehe ich die von der grundwesentlichen Eigenschaft abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz, oder etwas, was in einem Andern ist, vermittelst dessen es von uns begriffen wird. 6) Unter Gott verstehe ich das schlechthin unbeschränkte Seiende, die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes die ewige und grenzenlose Wesenheit ausdrückt. Gott ist das schlechthin Unbeschränkte, nicht aber ein in seiner Gattung Unbeschränktes. Denn von demjenigen, was nur in seiner Gattung unbeschränkt ist, können unendlich viele Eigenschaften verneint werden. Hingegen gehört Alles, was eine Wesenheit ausdrückt, zum Wesen des schlechthin Unendlichen, und dasselbe schließt gar keine Verneinung in sich ein. 7) „Frei" ist der Gegenstand zu nennen, der bloß zufolge der Nothwendigkeit seiner eignen Natur existirt und allein durch sich selbst

zum Handeln bestimmt wird. Ein nothwendiger dagegen, oder richtiger, ein dem Zwang unterworfener ist derjenige, welcher von einem anderen dazu bestimmt wird, zu existiren und auf eine gewisse und festgesetzte Weise zu wirken. Endlich 8) Ewigkeit ist das Dasein selbst, insofern es aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes mit Nothwendigkeit folgt. Ein solches Dasein ist eine ewige Wahrheit, eben so wie das Wesen jedes Gegenstandes, und kann deshalb unter den Begriff der Dauer oder der Zeit nicht gebracht werden, gesetzt auch man nähme die Dauer als anfangslos und endlos an. Diesen Definitionen schließen sich folgende sieben Axiome an. 1) Alles was ist, existirt entweder an sich selbst, oder an einem Anderen. 2) Was nicht als durch ein Anderes bestehend von uns gedacht werden kann, muß unmittelbar durch sich selbst von uns gedacht werden. 3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so kann unmöglich eine Wirkung folgen. 4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, setzt diese Erkenntniß voraus und schließt sie daher in sich ein. 5) Gegenstände, welche nichts mit einander gemein haben, können auch nicht gegenseitig durch einander erkannt werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des andern nicht in sich ein. 6) Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. 7) Wenn etwas als nicht existirend von uns gedacht werden kann, so ist in seinem Wesen die Existenz nicht eingeschlossen [1]).

84. In den angegebenen Definitionen, von denen wir gegenwärtig nicht anders urtheilen können, als daß sie bloße Namenerklärungen sind, und zwar solche, vermittelst welcher keine objectiv realen Gegenstände, sondern bloß subjective Vorstellungen erklärt werden, und in den ihnen folgenden Axiomen, von denen nur das dritte und das sechste einen ganz unzweideutigen und durch sich selbst einleuchtenden Inhalt haben [2]), ist alles dasjenige schon angelegt

---

[1]) Eth. P. I. p. 35. u. 36.

[2]) Das erste Axiom: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt,

und vorgezeichnet, was von Spinoza unter der Form von Theoremen und Scholien in diesem ontologisch-theologischen Theile seines

---

ist an und für sich zweideutig, weil der Ausdruck „in se esse" theils bedeuten kann, daß etwas als ein Einzelwesen, als ein einzelner subsistirender Gegenstand für sich existirt, theils aber auch, daß es etwas schlechthin Selbständiges, durch sich selbst Bestehendes ist. Dem entsprechend bedeutet das „in alio esse" entweder: als Merkmal, als inhärirende Determination an einem Subsistirenden sich befinden, oder: von einer begründenden und umfassenden Macht abhängig sein. Bei Spinoza soll freilich dies Axiom den Sinn haben, daß Alles, was ist, entweder ein Attribut der Substanz, oder ein von einem Attribut abhängiger Modus ist. Die nämliche Zweideutigkeit erstreckt sich auch auf das folgende Axiom: id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet, welches bei Spinoza bedeuten soll, daß der Begriff der Ausdehnung sowohl, als der des Denkens nur durch sich selbst gefaßt werden könne. Das vierte Axiom: effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit, hebt einseitig bloß das Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem an sich die Wirkung zu der Ursache steht, nebst dem progressiven oder synthetischen Gang in der Bildung unsrer Causalerkenntniß hervor, und läßt den regressiven oder analytischen Gang, welcher doch der vorangehende und ursprüngliche ist, ganz unberücksichtigt. Für unser Erkenntnißvermögen gilt zunächst der umgekehrte Satz: causae cognitio a cognitione effectus pendet, wir gelangen zuvörderst regressiv von der Auffassung desjenigen, was wir gemäß der Natur und Gesetzmäßigkeit unsrer Erkenntnißthätigkeit als eine Wirkung, als ein Begründetes und Bedingtes anzuerkennen nicht umhin können, zu der Erkenntniß der bestimmten Ursache und der Bedingungen, und alsdann erst vermögen wir progressiv aus unsrem Verständniß der Eigenthümlichkeiten des Grundes die des Begründeten abzuleiten. Das fünfte Axiom: quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, etc.,

Systems gelehrt wird. Das Verständniß des Spinozismus hängt daher hauptsächlich von dem Verständniß jener Prämissen ab, welches seinerseits vornehmlich dadurch bedingt ist, daß wir das Verhältniß derselben zu der Cartesischen Lehre von der Substanz, von den grundwesentlichen Attributen der Substanz und von den Moden klar vor Augen haben. Bei Descartes bedeutet der vieldeutige Begriff der Substanz im Allgemeinen die letzten Subjecte, die Träger oder Substrate aller aussagbaren Merkmale. Er hatte angenommen: in Anwendung des Grundsatzes, daß dem Nichts keine Eigenschaften zukommen können, folgere man nothwendig aus den sich darstellenden Merkmalen ein sie besitzendes, sie enthaltendes Sein, welches die Substanz sei. Indem er nun zwei Hauptgattungen von Merkmalen, die der Körperlichkeit und die der Geistesthätigkeit einander gegenüberstellen zu müssen glaubte, und die grundwesentlichen Merkmale von den abgeleiteten zu unterscheiden bemüht war, führte er alle übrigen Bestimmungen der Körperlichkeit auf die Ausdehnung, und

---

ist in dem Sinn, welchen es bei Spinoza hat, falsch. Er nimmt an, daß die Ausdehnung und das Denken zwar die Attribute der einen schlechthin unendlichen Substanz sind, jedoch als Attribute nichts mit einander gemein haben, da jedes ganz unabhängig von dem andern nur durch sich selbst gedacht werden könne. Deshalb könne nichts in der Körperwelt Existirendes und Geschehendes aus Geistesthätigkeit erklärt werden und keine eigentliche Wechselwirkung zwischen dem Körperlichen und Geistigen Statt finden. Aber die so einander gegenüber gestellten Begriffe der Ausdehnung und des Denkens sind erkenntnißleere und täuschende Abstractionen. Endlich das siebente Axiom: quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam, beruht auf der irrigen Voraussetzung, die wir zuerst bei Anselmus von Canterbury gefunden haben, daß der bloße von uns vorgestellte Begriff eines über alle anderen Gegenstände erhabenen Gegenstandes, nämlich der Begriff des schlechthin vollkommenen oder unendlichen Wesens in dem Inhalte seiner wesentlichen Bestimmungen die der nothwendigen Existenz einschließe.

alle übrigen Bestimmungen der Geistesthätigkeit auf das Denken zurück. Demnach war ihm die Ausdehnung das constitutive Attribut, welches die Wesenheit der körperlichen Substanz, und war ihm das Denken das constitutive Attribut, welches die Wesenheit der geistigen Substanz ausmache. Jeder Körper galt ihm hierbei für eine ausgedehnte, und jeder Geist für eine denkende Substanz, alles Andre aber, was von einem Körper als nähere Bestimmung ausgesagt werden könne, hielt er für einen Modus der Ausdehnung, und was einem Geist als nähere Bestimmung zukomme, für einen Modus des Denkens. Daher könne die Ausdehnung und eben so das Denken für sich allein ohne die Modi vorgestellt werden, während die Modi der Ausdehnung, z. B. Gestalt, Theilbarkeit, Bewegung, nur an der Ausdehnung, und die des Denkens, z. B. Sinneswahrnehmung und Thätigkeit der Einbildungskraft, nur an dem Denken vorstellbar sein. Zugleich nahm er an, die mit dem Raum identische Ausdehnung sei ihrem Begriff nach unendlich, so wie in Gott das Denken das schlechthin unendliche sei. Diese Abstractionen und Ansichten hielt Spinoza bis auf den einzigen Punct fest, daß er in Folge einer consequenteren Durchführung derselben die einzelnen Körper und Seelen nicht als Substanzen, sondern nur als Moden einer einzigen allumfassenden Substanz gelten ließ. Er führte aus dem dualistischen Gesichtskreis der Weltbetrachtung in den pantheistischen die von seinem Vorgänger auf ihn übergegangene Meinung ein, daß die mit dem Raum identische Ausdehnung das grundwesentliche Attribut der Körperlichkeit sei, zu welchem alle übrigen Eigenschaften und Zustände des Körperlichen als die näheren Bestimmungen und Weisen der Existenz desselben sich verhalten, daß mithin die Ausdehnung als die grundwesentliche Bestimmung des ausgedehnten Seins oder der ausgedehnten Substanz an und durch sich selbst gedacht werden könne, während die Bewegung, die Gestalt, die Theilbarkeit u. s. w. nur an der Ausdehnung und mit Hülfe der Idee der Ausdehnung denkbar sein. Das Nämliche gilt von dem Verhältnisse, in welches er nach dem Vorgang des Descartes parallel mit der Ausdehnung das Denken als das grundwesentliche Attribut der Geistigkeit zu den näheren Bestimmungen und Weisen der Existenz des Geistigen setzte.

Hierbei erhob er sich über die Beschränktheit des Cartesischen Dualismus zu einer, so weit es auf der Grundlage dieser dürftigen Abstractionen der „Ausdehnung überhaupt" und des „Denkens überhaupt" möglich war, schärferen und kräftigeren Ausbildung des Begriffs der Substanz und ihres Verhältnisses zu den Moden, welche in folgenden, für seinen Pantheismus charakteristischen Lehrpuncten sich ausspricht. Er war im Gegensatz gegen das, was Descartes in dieser Hinsicht gelehrt, erstlich der Meinung, die Annahme einer Vielheit beschränkter körperlicher und geistiger Substanzen sei unzulässig, weil es in dem Begriff der zugleich körperlichen und geistigen Einzelwesen liege, daß sie nur zu den Moden gehören können, in denen die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken sich ausdrücke. Zweitens erblickte er ein leeres Gerede in der Behauptung, daß das körperliche Sein von dem selbständigen geistigen Sein hervorgebracht worden. Denn die Ausdehnung könne nur an und durch sich selbst gedacht, und ihr Begriff könne keineswegs aus dem der Geistigkeit abgeleitet werden. Folglich müsse sie für ein eben so ursprüngliches, unerschaffenes und selbständiges Attribut des Subsistirendes gelten, wie die Geistigkeit. Drittens ward ihm einleuchtend, Gott oder das durchaus vollkommene und urgründliche Sein könne nicht für die bloß geistige Substanz gelten, weil diese nur in der Sphäre des Geistigen unbegrenzt, nicht aber schlechthin unendlich sein würde, sondern es müsse der Gottheit neben dem Attribut des unendlichen Denkens auch das der unendlichen Ausdehnung angehören. Ja er fand sich durch seine Vorstellung von der absoluten Unendlichkeit der Substanz genöthigt, ihr eine grenzenlose Menge unendlicher Attribute zuzuschreiben, unter denen aber für den Menschen nur jene beiden manifestirt und erkennbar sein sollen. Wenn uns nun hierdurch der Grundgedanke des Spinozismus in seinem geschichtlichen Zusammenhang mit der Cartesischen Lehre kenntlich und verständlich geworden, so ist es zur Veranschaulichung der demonstrativen Methode unsres Denkers angemessen, hinsichtlich auf den vorliegenden allgemein metaphysischen Theil des Systems nicht bloß die wesentlichen Resultate, sondern auch das Eigenthümliche der Gedankenentwickelung in der ganzen Reihenfolge der Lehrsätze

uns vor Augen zu stellen. Für die nachfolgenden Theile wird alsdann die Hervorhebung der wichtigsten Puncte genügen.

85. Die allgemeine Lehre von Gott oder von der Substanz [1]) ist von Spinoza in sechs und dreißig Theoremen dargestellt, welche zunächst aus den vorangeschickten Definitionen und Axiomen und weiterhin aus einander selbst demonstrirt werden. 1) Die Substanz, so beginnt die Reihe dieser Theoreme, geht der Natur nach den von ihren Attributen abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen voraus. Dies soll unmittelbar aus den Definitionen der Begriffe der Substanz und des Modus sich ergeben. 2) Zwei Substanzen, welche in Hinsicht ihrer Attribute von einander verschieden sind, haben nichts mit einander gemein. Eine jede muß als solche an und durch sich selbst sein und durch ihr eigenes Selbst von uns gefaßt werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der andern nicht in sich ein. 3) Wenn Gegenstände nichts mit einander gemein haben, so kann der eine nicht die Ursache des andern sein. Alsdann läßt sich nämlich (nach dem fünften Axiom) der eine nicht durch den andern erkennen und mithin ist es (nach dem vierten Axiom) unmöglich, daß der eine die Ursache des andern sei. 4) Zwei oder mehrere verschiedene Gegenstände unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit entweder der Attribute, oder der näheren Bestimmungen derselben. Denn Alles, was existirt, ist nach dem ersten Axiom entweder an sich selbst, oder an einem Anderen, das heißt nach der dritten und fünften Definition, außerhalb unseres Verstandes gibt es nichts, als Substanzen oder was dasselbe sagt, die Attribute der Substanzen und deren Beschaffenheiten und Zustände. 5) In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Wesenheit oder von demselben Attribut geben. Um von einander verschieden zu sein, müßten sie sich nach einer von den beiden eben angegebenen Weisen gegenseitig unterscheiden. Besäßen sie keine Verschiedenheit des Attributes, so bliebe nur übrig, daß sie in Hinsicht der Modi

[1]) Eth. P. I. p. 36—68.

von einander abwichen. Nun geht aber die Substanz ihrer Natur nach diesen voraus. Erwägt man also die Substanz, abgesehen von denselben, wie sie an und durch sich selbst ist, und betrachtet man sie dergestalt der Wahrheit gemäß, so kann man sie nicht von einer anderen, welcher das gleiche Attribut zukäme, unterscheiden. Es gibt daher nicht mehrere Substanzen, sondern nur eine einzige von gleichem Attribut. 6) Eine Substanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden. Da es nicht zwei Substanzen gibt, welche ein gleiches Attribut besitzen und folglich etwas mit einander gemein haben, so kann die eine nicht die Ursache der andern sein. Hieraus erhellt ferner, daß eine Substanz überhaupt nicht von einem andern Gegenstande hervorgebracht werden kann, was sich auch aus der Unmöglichkeit der Annahme des Gegentheils erweisen läßt. Denn hätte eine Substanz durch einen andern Gegenstand ihre Existenz erhalten, so würde ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen müssen und folglich würde sie nicht Substanz sein. 7) Zur Natur der Substanz gehört die Existenz[1].

---

[1]) Spinoza ist der Meinung, die Gültigkeit dieses Lehrsatzes werde, wenn man nur den Begriff der Substanz gehörig erwäge, so ganz durch sich selbst gewiß, daß derselbe sogar für ein Axiom gelten dürfe. Denn, sagt er, man bedenke, daß man unter der Substanz dasjenige zu verstehen hat, was an und durch sich selbst ist und durch sich selbst von uns erkannt wird, dessen Erkenntniß also nicht die Erkenntniß eines anderen Gegenstandes voraussetzt. Unter den Moden oder Modificationen dagegen hat man etwas zu verstehen, was an einem Anderen ist und dessen Begriff aus dem Begriffe des Gegenstandes, an welchem es sich befindet, gebildet wird. Vorstellungen, welchen Wahrheit zukommt, können wir auch von nicht existirenden Modificationen haben. Denn wenn diese auch nicht außerhalb unseres Verstandes wirklich sind, so ist doch ihre Wesenheit dergestalt in einem andern Gegenstand enthalten, daß sie durch diesen gedacht werden können. Aber die Wahrheit der Substanz ist außerhalb unseres Verstandes nur in ihr selbst, weil sie durch sich selbst von uns gefaßt wird. Wenn also Jemand

Weil sie nämlich von keinem anderen Gegenstand ins Dasein gerufen werden kann, so ist sie Ursache ihrer selbst. Demzufolge schließt ihre Wesenheit nothwendig die Existenz in sich ein, oder die Existenz gehört zu ihrer Natur. 8) Jede Substanz ist nothwendig unendlich. Es finden sich nicht zwei Substanzen von gleichem Attribut, und zur Natur der Substanz gehört die Existenz. Nun müßte entweder die Endlichkeit oder die Unendlichkeit ihrem Wesen zukommen. Aber daß sie nicht endlich sein kann, leuchtet aus dem Obigen ein. Um dies zu sein, würde sie durch eine andere Substanz begrenzt werden müssen, welcher die gleiche Natur zukäme, und zwei Substanzen von gleichem Attribut oder gleicher Natur sind nicht vorhanden. Deshalb ist sie unendlich. Auch ergibt sich schon aus der Wahrheit, daß zur Wesenheit der Substanz die Existenz gehört, ihre Unendlichkeit. Das Beschränktsein ist eine theilweise eintretende Negation und das Unbeschränktsein ist die unbedingte Affirmation der Existenz eines Wesens.

86. Nachdem auf solche Weise die Elemente des Begriffs der Substanz hervorgehoben und in ihr die Charaktere des selbständigen, nothwendigen und unbegrenzten Seins nachgewiesen worden, schreitet die Demonstration zur näheren Feststellung des Begriffs Gottes, als der schlechthin unendlichen allumfassenden Substanz fort. 9) Je mehr Realität oder Sein ein Gegenstand besitzt, desto mehrere

sagen wollte, er besitze eine klare und deutliche, d. h. wahre Vorstellung von der Substanz, und wenn er dennoch zweifelte, ob eine solche Substanz existire, so wäre dies in der That eben so viel, als wenn er sagte, er besitze eine wahre Vorstellung und sei dessenungeachtet in Zweifel, ob sie nicht falsch sei. Oder wenn Jemand annehmen wollte, eine Substanz werde erschaffen, so nähme er hierdurch an, eine falsche Vorstellung sei eine wahre geworden, das Ungereimteste, was sich denken läßt. Nothwendig muß man also zugestehen, daß das Dasein der Substanz ebensowohl, wie ihre Wesenheit, eine ewige Wahrheit ist.

Attribute kommen ihm zu, wie aus der vierten Definition folgt. 10) Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst gefaßt werden. Denn es ist dasjenige, was unser Verstand an der Substanz anerkennt, als ein ihr Wesen Ausmachendes (nach der vierten Definition); mithin muß es (nach der dritten Definition) durch sich selbst gefaßt werden. Hieraus erhellt, daß wir, wenn wir auch zwei Eigenschaften als wirklich verschiedene, nämlich die eine ohne Hülfe der andern uns denken, hieraus doch nicht schließen dürfen, es würden durch sie zwei seiende Dinge oder zwei verschiedene Substanzen constituirt. Denn dies gehört zur Natur der Substanz, daß jede ihrer Eigenschaften durch sich selbst gefaßt wird, weil alle, welche sie besitzt, von jeher in ihr gewesen sind, weil nicht eine von der andern hervorgebracht werden konnte und eine jede die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Weit gefehlt, daß es widersinnig sei, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, so ist vielmehr nichts klarer, als daß ein jedes reale Ding unter einem Attribut vorgestellt werden muß und daß der Substanz, je mehr Realität sie besitzt, um desto mehr Attribute zukommen, welche alle die Nothwendigkeit oder die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken. Aus diesem Grunde muß das schlechthin unendliche Wesen so definirt werden, wie es in der sechsten Definition bestimmt worden ist. 11) Gott oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unbegrenzte Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig. Diese Wahrheit erhält durch drei verschiedene Beweise ihre Gewißheit. Erstens, man denke sich, wenn man es vermag, Gott existire nicht. Folglich würde seine Wesenheit nicht seine Existenz in sich einschließen. Dies ist aber undenkbar, da die Existenz zur Natur der Substanz gehört. Zweitens, sowohl für die Existenz als für die Nichtexistenz eines jeden Objectes muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden können. Diese Ursache oder dieser Grund liegt entweder in der Natur des Objectes oder außerhalb derselben. Z. B. einen Grund, weshalb ein viereckiger Cirkel nicht existirt, gibt die Natur des Gegenstandes selbst an, weil er einen Widerspruch in sich einschließt. Warum aber eine Substanz existirt, erklärt sich aus ihrer bloßen Natur, welche die Existenz in sich befaßt. Nun

liegt der Grund, weshalb z. B. der Cirkel oder der Triangel existirt oder nicht existirt, nicht in dem Wesen dieser Gegenstände, sondern in dem Zusammenhange der gesammten körperlichen Natur. Aus letzterem muß folgen, daß entweder der Triangel mit Nothwendigkeit existirt, oder daß seine Existenz etwas Unmögliches ist. Hieraus leuchtet ein, daß dasjenige nothwendig existirt, dessen Dasein durch keinen Grund und keine Ursache verhindert wird. Wenn es also nichts gibt, wodurch Gottes Dasein verhindert oder aufgehoben wird, so muß man durchaus schließen, daß er mit Nothwendigkeit existirt. Aber etwas dieser Art kann weder in einer Substanz von einer anderen Natur gefunden werden, (denn eine solche würde nichts mit Gott gemein haben und könnte daher seine Existenz eben so wenig aufheben, als setzen,) noch in der göttlichen Natur selbst; sonst müßte diese einen Widerspruch in sich begreifen, was von dem schlechthin unendlichen und vollkommenen Wesen zu behaupten widersinnig sein würde. Also gibt es weder in Gott noch außerhalb Gottes irgend etwas, wodurch sein Dasein aufgehoben wird, und deswegen existirt er nothwendig. Drittens, nicht existiren können ist Unvermögen, und dagegen existiren können ist Vermögen. Wenn demnach das, was mit Nothwendigkeit vorhanden ist, nur in beschränkten Wesen besteht, so sind diese vermögender, als das schlechthin unbeschränkte Wesen. Dies ist aber ungereimt. Deswegen existirt entweder gar nichts, oder das schlechthin unbeschränkte Wesen existirt nothwendig[1]).

87. Diesen Beweisen für die Realität des absoluten Gegenstandes der höchsten Idee folgt zunächst die genauere Darlegung des ihm zukommenden Charakters der schlechthinnigen Unendlichkeit, welche alle Realität umfassen und daher auch das Attribut der unendlichen Ausdehnung in sich begreifen soll. 12) Kein Attribut einer Substanz läßt sich wirklich denkend auffassen, aus welchem sich ergäbe, daß die Substanz theilbar sei. Die Theile, in welche die Substanz zerfiele, würden entweder die Natur einer Substanz

---

[1]) Zu vergleichen hiermit Epist. XL. u. XLI.

behalten, oder nicht. Im ersten Falle müßte jeder Theil unendlich und Ursache seiner selbst sein und zugleich aus einem verschiedenen Attribut bestehen; folglich könnten aus einer Substanz mehrere gebildet werden, was nach dem Obigen undenkbar ist. Im zweiten Falle würde die Substanz dadurch, daß sie in Theile zerlegt würde, die Natur einer Substanz verlieren und aufhören, zu existiren, da doch das Dasein schlechterdings zur Natur der Substanz gehört. 13) Demnach ist die schlechthin unendliche Substanz untheilbar. 14) Außer Gott kann keine Substanz vorhanden sein noch gedacht werden. Weil er das schlechthin unendliche Seiende ist, von welchem keine Eigenschaft, die das Wesen einer Substanz ausdrückt, verneint werden darf, und weil er mit Nothwendigkeit existirt, so folgt, daß, wenn es eine Substanz außer ihm gäbe, diese durch ein ihm zukommendes Attribut erklärt werden müßte. Dergestalt würden zwei Substanzen von gleicher Eigenschaft vorhanden sein, was anzunehmen der fünfte Lehrsatz verbietet. 15) Alles, was existirt, ist in Gott, und nichts kann ohne ihn sein und gedacht werden. Außer ihm ist keine Substanz vorhanden und denkbar, und die näheren Bestimmungen der Attribute können ohne die Substanz weder sein noch gedacht werden. Außer der Substanz und ihren Moden gibt es aber nichts. 16) Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Arten folgen, d. h. Alles folgen, was durch eine unbeschränkte Intelligenz gedacht werden kann. Dies erhellt sogleich daraus, daß die göttliche Natur schlechthin unendlich viele Attribute besitzt, von denen ein jedes in seiner Art die unendliche Wesenheit ausdrückt. Ungeachtet hiermit erwiesen sein soll, daß die Ausdehnung eines der göttlichen Attribute ist, so widmet Spinoza doch noch eine besondre Reflexion der Widerlegung der Gründe, auf welche die Meinung sich stützt, daß die körperliche oder ausgedehnte Substanz etwas von der göttlichen Natur Getrenntes und dabei von Gott Erschaffenes sei. Er führt an, die Vertheidiger dieser Meinung behaupten, eine körperliche Substanz bestehe als solche aus Theilen, deshalb könne sie nichts Unendliches und der Gottheit Zukommendes sein; wolle man aber annehmen, sie sei unendlich, so führe dies zu Ungereimtheiten. Denn man stelle sich vor, daß die unendliche körperliche Substanz

in zwei Theile geschieden sei, so werde jeder Theil entweder begrenzt oder unbegrenzt sein müssen. Im ersten Falle bestehe das Unendliche aus zwei begrenzten Theilen, im zweiten sei ein Unendliches doppelt so groß, als ein anderes Unendliches. Beides aber sei gleich widersprechend. Ferner sagen jene: wenn eine unendliche Quantität durch Theile gemessen werde, welche so groß sein, wie ein Fuß, so müsse sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen. Werde sie aber durch Theile gemessen, die so groß sein, als ein Zoll, so gelte von diesen dasselbe. Demzufolge müßte die eine unendliche Zahl zwölfmal so groß sein, als die andere. Endlich, wenn von einem Punct einer grenzenlosen Ausdehnung zwei Linien auslaufen, welche einen Winkel bilden, so müsse der Abstand derselben bei ihrer Verlängerung ins Unendliche ohne Aufhören zunehmen und aus einem bestimmten ein unbestimmbarer werden. Weil solche Widersprüche aus der Annahme der Unendlichkeit der Quantität hervorgehen, so ziehen sie den Schluß, daß die körperliche Substanz etwas Begrenztes und daher mit dem göttlichen Wesen nicht Vereinbares sei. Auch fügen sie noch einen Beweis hinzu, der aus Gottes höchster Vollkommenheit hergenommen ist. Gott, sagen sie, könne als vollkommenstes Wesen nicht leidend gedacht werden. Nun aber sei die körperliche Substanz als theilbar dem Leiden unterworfen. Folglich könne sie nicht zur göttlichen Wesenheit gehören. In der That, erklärt Spinoza dagegen, sind diese Beweisgründe, welche mit der Voraussetzung stehen und fallen, die körperliche Substanz sei aus Theilen zusammengesetzt, schon dadurch widerlegt worden, daß oben die Undenkbarkeit dieser Annahme nachgewiesen worden ist. Jene aufgestellten Widersprüche ergeben sich nicht aus dem Begriff einer unendlichen Größe der Ausdehnung, sondern daraus, daß man eine unendliche Größe für meßbar und für zusammengesetzt aus begrenzten Theilen gelten lassen will. Denn, wie oben demonstrirt worden, die körperliche Substanz kann nur als unbegrenzt, als einzig und als untheilbar gedacht werden. Wenn man aber fragt, warum wir von Natur so geneigt dazu sind, die Größe der Ausgedehntheit zu theilen, so ist zu antworten: diese Größe wird auf zwei Weisen vorgestellt, theils auf die abstracte oder oberflächliche Weise, wie sie in unserer Ein-

bildung erscheint, und theils als Substanz, wie unser reiner Verstand sie denkt. Die erste Weise ist die leichtere und häufiger in uns vorkommende, nach ihr gibt sich jene Größe als etwas Begrenztes, Theilbares und aus Theilen Zusammengesetztes kund. Nach der zweiten, die freilich für uns sehr viel Schwierigkeit enthält, erkennen wir sie als Substanz in ihrer Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit. Hierbei müssen wir auch darauf achten, daß die Materie überall dieselbige ist. Theile werden nur insofern in ihr unterschieden, als wir an ihr verschiedene Beschaffenheiten und Zustände anerkennen. Der Unterschied ihrer Theile ist kein realer, er betrifft nicht das Sein und Wesen der Materie, sondern ist nur ein modaler, ein solcher, der sich bloß auf die Modificationen der Ausgedehntheit bezieht. Z. B. wir erkennen, daß das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt wird und daß sich seine Theile von einander trennen; insofern es aber körperliche Substanz ist, ist es weder trennbar, noch theilbar. Ferner als Wasser entsteht und vergeht es, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört [1]).

88. Nach dieser Begründung der Idee der absoluten Unendlichkeit und Erörterung des Charakters der unbegrenzten Körperlichkeit Gottes wird die Eigenthümlichkeit des göttlichen allbegründenden Wirkens demonstrirt und beleuchtet. 17) Gott, behauptet Spinoza, handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen. Dies erhellt daraus, daß außer ihm nichts sein kann, wodurch er zum Handeln bestimmt oder genöthigt würde. Aus dem Obigen erkennen wir aber auch, daß er allein dergestalt handelt und daß er sonach die einzige freie Ursache ist. Denn er allein existirt nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur. Manche wähnen, Gott sei in dem Sinn freie Ursache, weil er bewirken könne, daß Vieles von demjenigen, was aus seiner Natur folgt und was dem gemäß in seiner Macht steht, nicht hervorgebracht werde. Aber dies bedeutet eben so viel, als wenn sie sagen woll-

---

[1]) Eth. P. I. Prop. 15. Schol. Zu vergl. Epist. XL.

ten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Triangels das Verhältniß der Gleichheit seiner Winkel mit zwei rechten nicht hervorgehe, oder er könne bewirken, daß aus einer gegebenen Ursache die Wirkung nicht entspringe. Aus der höchsten Macht oder der unendlichen Natur Gottes folgt immer mit gleicher Nothwendigkeit unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen, gerade so, wie aus der Natur des Triangels ewig hervorgeht, daß seine Winkel zwei rechten gleich sind. Gottes Allmacht war von Ewigkeit her in einer sich vollkommen darstellenden Thätigkeit (alles wahrhaft Mögliche war von jeher wirklich), und sie wird ewig in der nämlichen Thätigkeit bleiben. 18) Gott ist die in der Wirkung beharrende (die immanente), nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge. 19) Er ist ewig, oder, was dasselbe sagt, alle seine Attribute sind ewig. 20) Sein Dasein und seine Wesenheit sind Eins und Dasselbe. 21) Alles, was schlechthin aus der Natur eines göttlichen Attributes folgt, muß immer und unbegrenzt existiren, oder ist durch dieses Attribut ewig und grenzenlos [1]). 22) Auch dasjenige muß nothwendig existiren und unbegrenzt sein, was aus einem göttlichen Attribut insofern folgt, als dasselbe durch eine solche Modification näher bestimmt ist, welche vermöge des Attributes eine nothwendige und unendliche Existenz besitzt [2]). 23) Alle abhängige Beschaffenheiten und Zustände, die nothwendig und unbegrenzt existiren, müssen mit Nothwendigkeit hervorgehen entweder schlechthin aus der Natur eines göttlichen Attributes, oder aus einem Attribut,

---

[1]) Das schlechthin aus einem göttlichen Attribut Folgende wird auch dadurch von Spinoza bezeichnet, daß es unmittelbar von Gott hervorgebracht sei. Eth. P. I. prop. 28. Schol. Hierher rechnet er im Gebiete des Denkens die unendliche Intelligenz, und im Gebiete der Ausdehnung die Bewegung und die Ruhe. Epist. LXV. u. LXVI.

[2]) Unter diese Rubrik fällt nach Spinoza „facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.“ Epist. l. c.

welches durch eine nothwendig und unbegrenzt existirende Modification näher bestimmt ist. 24) Die Wesenheit der von Gott hervorgebrachten besonderen und wandelbaren Dinge schließt die Existenz nicht in sich ein. Gott ist daher nicht bloß die Ursache des Beginnes der Existenz dieser Dinge, sondern auch der Fortdauer ihrer Existenz. 25) Gott ist die wirkende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der besonderen Dinge. Denn diese sind nichts Anderes, als abhängige Beschaffenheiten und Zustände der Attribute Gottes, oder Arten und Weisen, durch welche die Attribute in einer gewissen und bestimmten Form ausgedrückt werden.

89. Durch den nachgewiesenen Charakter des göttlichen Wirkens ist nach Spinoza die Eigenthümlichkeit des Wirkens der einzelnen Dinge begründet und das Verhältniß des letzteren zu dem ersteren bestimmt. Hierauf beziehen sich die übrigen Lehrsätze des vorliegenden Abschnittes. 26) Ein Gegenstand, der zu irgend einer Wirksamkeit determinirt ist, wird von Gott mit Nothwendigkeit so bestimmt, ist er es aber nicht, so kann er sich nicht selbst zur Wirksamkeit determiniren. 27) Ein Gegenstand, der von Gott zu irgend einer Wirksamkeit bestimmt wird, kann sich selbst nicht unbestimmt machen. 28) Ein jedes besondere einzelne Ding, oder ein jeder Gegenstand, der begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren und nicht wirksam sich erweisen, wenn er nicht zur Existenz und zur Wirksamkeit determinirt wird von einer Ursache, welche gleichfalls begrenzt ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese Ursache wiederum kann auch nicht existiren noch zur Wirksamkeit determinirt werden, wenn sie nicht ebenfalls von einer anderen Ursache dieser Art bestimmt wird, und dies geht so in das Unendliche fort[1]. 29) In der Natur gibt es keinen Zufall, son-

---

[1]) In einem Scholion zu diesem Lehrsatz bemerkt Spinoza über das Causalverhältniß der einzelnen Dinge zur Gottheit: **sequitur, quod deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas**

dern Alles ist durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu angewiesen, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken [1]. 30) Die wirkliche Intelligenz, sei sie begrenzt oder unbegrenzt, hat nichts Anderes zu erkennen, als die göttlichen Attribute und die von ihnen abhängigen Beschaffenheiten und Zustände. 31) Die wirkliche Intelligenz, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w., gehören zu der begründeten, nicht zur begründenden Natur. Denn unter der Intelligenz ist nicht das absolute Denken zu verstehen, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens, welche von anderen Weisen, nämlich der Begierde, der Liebe u. s. w., verschieden ist. Sie muß also aus dem absoluten Denken, d. h. aus einem göttlichen Attribute, welches das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, so von uns begriffen werden, daß sie ohne dasselbe weder sein noch begriffen werden könnte, und deßhalb muß sie nebst den übrigen Weisen des Denkens zur begründeten Natur gerechnet werden. 32) Der Wille kann keine freie, sondern nur eine nothwendige Ursache genannt werden. Denn er ist bloß eine bestimmte Weise des Denkens, wie die Erkenntniß-

---

immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in deo sunt et a deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint.

[1]) Bei dieser Stelle spricht Spinoza den Unterschied zwischen der begründenden Natur (natura naturans) und der begründeten (natura naturata) mit den Worten aus: ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate dei naturae sive uniuscujusque dei attributorum sequitur, h. e. omnes dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae n deo sunt et quae sine deo nec esse noc concipi possunt.

thätigkeit. Daher kann ein jeder Willensact nur existiren und zur Wirksamkeit bestimmt werden durch eine andere bestimmte Ursache, welche wiederum durch eine andere bestimmt ist, und dies geht so in's Unendliche fort. Wollte man den Willen für etwas Schrankenloses annehmen, so müßte er zur Existenz und Wirksamkeit bestimmt werden von Gott, nicht insofern Gott eine schlechthin unendliche Substanz ist, sondern insofern er ein Attribut besitzt, welches die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt. Wie man also den Willen fassen will, als etwas Beschränktes oder Unbeschränktes, so erfodert er eine Ursache, durch welche er zur Existenz und Wirksamkeit bestimmt wird. Mithin kann er (zufolge der siebenten Definition) keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder vielmehr dem Zwang unterworfene genannt werden. Wille und Intelligenz verhalten sich daher zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt, wie alle Naturkräfte und Naturdinge, welche von Gott zur Existenz und Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden[1]. 33) Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. 34) Gottes Macht ist sein Wesen selbst. 35) Alles, wovon wir erkennen, daß es in Gottes Macht steht, ist nothwendig. 36) Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung hervorgeht. Denn was existirt, drückt Gottes Natur oder Wesenheit auf eine gewisse und bestimmte Weise aus, drückt also Gottes Macht, welche die Ursache aller Dinge ist, auf diese Weise aus. Folglich muß aus ihm (nach dem sechzehnten Lehrsatz) irgend eine Wirkung hervorgehen.

3) Psychologie.

90. Den Uebergang von dem ersten Abschnitte zu den übrigen bildet Spinoza dadurch, daß er bemerkt: er wende sich nun

---

[1]) Et quamvis, fügt Spinoza hinzu, ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea deus magis dici

zur Erörterung dessen, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Seienden mit Nothwendigkeit folge. Zwar könne nicht die Rede davon sein, dies Alles zu erörtern, denn oben sei bewiesen worden (im sechzehnten Lehrsatz), daß Unendliches in unendlich vielen Weisen aus ihr entspringen müsse. Aber doch das für den Menschen Wichtigste von diesem Allen könne und solle jetzt auseinandergesetzt werden, dasjenige nämlich, was uns auf sichrem Wege zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit führe[1]. Der Mensch vermag nach Spinoza keine anderen besonderen Dinge wahrzunehmen und sich vorzustellen, als Körper und Geister, oder Modificationen der Ausdehnung und Modificationen des Denkens. Hiernach sind die beiden Attribute Gottes, die sich vermittelst der besonderen Dinge offenbaren, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung[2]. Die von jedem Attribut abhängigen Beschaffenheiten und Zustände, oder, was dasselbe sagt, die besonderen Weisen, in denen jedes Attribut sich darstellt, haben Gott zur Ursache, insofern er gerade unter diesem Attribut, und nicht, insofern er unter einem anderen betrachtet wird. Daher liegt der wirkende Grund aller Vorstellungen, sowohl von den göttlichen Attributen, als von den besonderen einzelnen Dingen, nicht in den vorgestellten Objecten als solchen, sondern vielmehr in Gott, als in der denkenden Substanz. Auf der andern Seite entspringt das reale Sein derjenigen Gegenstände und Zustände, welche Modificationen der Ausdehnung sind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur, weil Gott sie vor ihrem Dasein gedacht habe, sondern vielmehr deßhalb, weil er eine ausgedehnte Substanz ist. Dabei entspricht die Verknüpfung und Ordnung der Vorstellungen durchaus der Verknüpfung und Ordnung der Dinge. Denn wie die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und

potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere.

1) De Mente, p. 77.

2) l. c. p. 78. u. 79.

dieselbe ist, welche nur das eine Mal unter diesem, das andere Mal unter jenem Attribut gefaßt wird, so ist eine Modification der Ausdehnung und eine Vorstellung derselben eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens uns vorstellen, so werden wir eine und dieselbe Ordnung, die gleiche Verknüpfung der Ursachen und die Aufeinanderfolge der nämlichen Gegenstände finden[1]).

91. Unter den Arten der geistigen Thätigkeit des Menschen ist das Vorstellen die vornehmste, weil dasselbe von jeder andern, z. B. dem Lieben, dem Begehren, als unmittelbare Bedingung vorausgesetzt wird, während es selbst unabhängig und abgesondert von den übrigen eintreten kann. Das Wesen des Menschen überhaupt aber ist etwas Abhängiges, Besonderes und Einzelnes, was die Existenz nicht nothwendig in sich begreift, und was aus gewissen Modificationen der göttlichen Attribute besteht. Hiernach ist die Vorstellung, als eine Modification des göttlichen Denkens, und zwar die bestimmte Vorstellung eines besonderen einzelnen wirklich existirenden Dinges das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes[2]) ausmacht. Der Gegenstand der Vorstellung, welche das Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist der menschliche Körper, oder ein bestimmter besonderer wirklich existirender Modus der Ausdehnung[3]). Ueberhaupt gilt dies von allen individuellen Körpern, daß sie bestimmte existirende Modificationen der unendlichen Ausdehnung sind, von denen eine ihnen entsprechende Vorstellung, als Modification des unendlichen Denkens, in Gott sich findet. Denn, wie wir eben gesehen haben, ein Modus der Ausdehnung und eine Vorstellung derselben ist eine und dieselbe Sache, welche auf zwei Weisen sich darstellt. Mithin sind die individuellen Körper insgesammt beseelt, aber sie sind es in verschiedenen

---

[1]) l. c. p. 81. u. 82.

[2]) mens humana.

[3]) l. c. p. 86 — 88.

Abstufungen. Je mehr ein Körper dazu geeignet ist, Vieles zugleich zu thun und zu leiden, desto mehr ist sein Geist dazu geschickt, Vieles zugleich vorzustellen, und in je größerem Maße die Thätigkeiten eines Körpers von ihm selbst abhängen, ohne der Mitwirkung andrer Körper zu bedürfen, desto fähiger ist sein Geist zur deutlichen Erkenntniß. Der menschliche Körper und der menschliche Geist zeichnen sich durch den Grad ihrer Vollkommenheit, oder, was dasselbe sagt, durch den Grad ihrer Realität (die Ausdrücke „Realität" und „Vollkommenheit" sind gleichbedeutend) vor den übrigen irdischen Individuen aus[1]).

92. Die Körper unterscheiden sich gegenseitig von einander nicht in Hinsicht der Substanz, sondern nur durch die Bewegung und die Ruhe, durch die Schnelligkeit und die Langsamkeit[2]). Sie bestimmen sich wechselsweise in einem unendlichen Causalnexus zur Bewegung oder zur Ruhe, und wirken dadurch auf einander. Die Weisen, nach denen ein Körper von einem anderen eine Einwirkung erleidet, folgen zugleich aus der Beschaffenheit des einwirkenden und aus der Beschaffenheit des leidenden. Deshalb wird nicht nur derselbe Körper von verschiedenen, sondern es werden auch verschiedene Körper von einem und demselben in mehrfachen Weisen be-

---

[1]) l. c. p. 89.

[2]) Spinoza nimmt an, diejenigen Körper sein die einfachsten, welche bloß durch ihre Bewegung und Ruhe, durch ihre Schnelligkeit und Langsamkeit sich von einander unterscheiden. Eth. P. II. p. 92. u. 93. Aus der Verbindung einer Anzahl solcher einfachster Körper gehe ein am wenigsten zusammengesetztes Individuum, aus verschiedenen solchen Individuen ein zusammengesetzteres, zahlreicherer Einwirkungen fähiges Individuum, und so fort, hervor. Zuletzt sei die ganze Natur als ein Individuum zu betrachten, dessen Theile, nämlich alle Körper in unendlich vielen Weisen verschieden sein und wechseln, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums. l. c. p. 94.

wegt[1]). Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen besonderen Theilen von mannigfacher Beschaffenheit, und jeder derselben ist selbst wieder sehr zusammengesetzt. Nun erleiden die besonderen Bestandtheile sämmtlich und erleidet folglich der menschliche Leib selbst, dieser seiner Beschaffenheit gemäß, von fremden Körpern auf unzählig viele Weisen Einwirkungen. Aus diesem Grund ist der menschliche Geist geeignet, zahllos Vieles vorzustellen. Er muß Alles wahrnehmen, was in seinem Körper vorgeht. Weil nämlich die Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung und die Veränderungen in den Modificationen des Denkens einander immer vollkommen entsprechen, so findet sich in Gott die Erkenntniß von Jeglichem, was an dem besonderen körperlichen Gegenstand einer Vorstellung geschieht, bloß dadurch, daß er die Vorstellung von diesem Gegenstande besitzt. Nun ist der menschliche Geist die besondere Vorstellung, welche in Gott oder in dem unendlichen Denken den menschlichen Körper zum Gegenstande hat. Mithin muß Alles, was sich in unsrem Leib ereignet, von Gott, insofern er das Wesen unsres Geistes constituirt, oder, was dasselbe sagt, es muß von unsrem Geist erkannt werden[2]). Da die Weisen, nach denen ein Körper von einem anderen Einwirkung erleidet, zugleich aus der Beschaffenheit des leidenden und aus der des einwirkenden sich ergeben, so ist in der Vorstellung jeder Weise, wie der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, eine Anerkennung der Beschaffenheit des menschlichen und des äußeren enthalten. Hieraus folgt, daß unser Geist die Beschaffenheit unzählig vieler Körper zugleich mit der seines eignen gewahrt, während jedoch die Vorstellungen, welche wir von fremden Körpern haben, mehr die Einrichtung unseres eignen Leibes, als die Beschaffenheit der fremden uns kundgeben[3]). Nur vermöge der Vorstellungen von den Einwirkungen, die auf unseren Leib erfolgen, erkennt ihn unser Geist und weiß die Existenz desselben. Denn unser Leib wird durch zahllos viele Körper, die in ihn übergehen, beständig wiedererneuert,

---

[1]) l. c. p. 90. u. 91.

[2]) l. c. p. 94. u. 95.

[3]) l. c. p. 95. u. 96.

und die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen entspricht durchaus der Ordnung und Verknüpfung der Veränderungen in den Modificationen der Ausdehnung. Deshalb besitzt Gott eine unmittelbare Vorstellung von dem menschlichen Körper insofern, als sein Denken durch die zahllos vielen Vorstellungen jener Körper modificirt wird, aber nicht, inwiefern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt, der menschliche Geist erkennt seinen Leib nicht unmittelbar. Eben so erkennt unser Geist zwar sich selbst, aber nur dadurch, daß er seiner Vorstellungen von den auf den Leib erfolgenden Einwirkungen sich bewußt ist [1]. Es leuchtet nun auch ein, daß unser Geist keine vollständige angemessene Erkenntniß von den Theilen, aus denen unser Körper besteht, in seinem natürlichen Bewußtsein desselben besitzt. Gleichfalls begreift die Vorstellung von keiner Einwirkung, die auf unseren Leib Statt findet, eine vollständige angemessene Erkenntniß des einwirkenden äußeren Körpers in sich, und unser Geist gewahrt die Existenz der äußeren Körper nur durch die Vorstellung der Einwirkungen, welche unser Leib von ihnen erfährt. Solange daher der menschliche Geist bloß vermöge der Thätigkeit seines natürlichen Bewußtseins die Dinge gewahrt und vorstellt, erlangt er weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Leib, noch von den Außendingen eine vollständige angemessene Erkenntniß, sondern nur eine verworrene und mangelhafte. Das Selbstbewußtsein ist von unsrem Geist unzertrennlich, weil die Vorstellung ihrer Natur nach sich selbst erfassen muß und man unmöglich etwas wissen kann, ohne zu wissen, daß man dies weiß [2].

93. Spinoza leitet auf folgende Weise aus Zuständen des leiblichen Organismus die Vorstellungen der Einbildungskraft, das Gedächtniß und die logischen Gattungsbegriffe ab. Wenn, behauptet er, ein flüssiger Theil unsres Leibes durch einen äußeren Körper dazu bestimmt wird, oft an einen andren weichen Theil unsres

---

[1]) l. c. p. 99. u. 102.

[2]) l. c. p. 102—106.

Leibes anzustoßen, so verändert er die Oberfläche dieses Theiles und drückt ihr gewisse Spuren des äußeren Körpers ein, so daß er alsdann von dieser Oberfläche auf andre Art sich zurückbewegt, als zuvor. Hiermit entsteht in unsrem Geist die Vorstellung des äußeren Körpers. Berührt nun ein solcher flüssiger Theil in Folge einer von selbst eintretenden Bewegung jene veränderte Oberfläche, so wird er von derselben in gleicher Art zurückgetrieben, als wenn der äußere Körper ihm den Anstoß gäbe, und der Geist erhält daher eine solche Anschauung von einem äußeren Körper, als wäre der letztere gegenwärtig. Hieraus erklärt sich erstlich die Thätigkeit unsrer Einbildungskraft, mit der wir sowohl Gegenstände, welche abwesend sind, als auch solche, welche gar nicht existiren, anschaulich vorzustellen vermögen, und zweitens beruht hierauf gleichfalls das Gedächtniß. Denn der Ordnung und Verknüpfung der Affectionen unsres Leibes entspricht die Verbindung unsrer Vorstellungen. Sind daher auf die weichen Theile unsres Leibes solche Eindrücke erfolgt, vermöge welcher unser Geist die Bilder von zwei oder mehreren Körpern zugleich vorstellen mußte, so wird bei der späteren durch die leibliche Bewegung bedingten Vergegenwärtigung des einen dieser Bilder auch das andre oder die Mehrzahl der andern im Geiste hervorgerufen, und dies ist die Erinnerung. Ferner gestalten sich in unsrem Leib die Bilder so vieler individueller Dinge zugleich und ihre Menge überwiegt die Stärke unserer Einbildungskraft insoweit, daß die kleinen Verschiedenheiten der Dinge nebst ihrer bestimmten Zahl nicht mehr von dem Geist vorgestellt werden können und bloß dasjenige von ihm aufgefaßt wird, worin sie alle, insoweit der Leib durch sie afficirt ist, übereinstimmen. Dies Gemeinschaftliche wird mit dem Gattungsnamen der Individuen bezeichnet, als Prädicat auf dieselben bezogen und ist der Gattungsbegriff. Wenn endlich die sinnlichen Eindrücke in dem leiblichen Organismus gänzlich unter einander vermengt und verwirrt werden, so kann auch der Geist die Bilder nur verworren ohne irgend eine Unterscheidung vorstellen; dann vergegenwärtigt er sie in den obersten logischen Universalbegriffen, nämlich in den Begriffen des Seienden, des Dinges, des Etwas, u. d. g. m.[1]).

---

[1]) Eth. P. II. p. 94—98. u. 112—113.

Auch die Begriffe von Maß, Zeit und Zahl führt Spinoza auf die Vorstellungsweise der Einbildungskraft zurück. Daraus, nimmt er an, daß wir die Dauer und die Quantität beliebig determiniren können, wenn wir die letztere von der Substanz getrennt fassen und die erstere von der Weise absondern, in welcher sie aus den ewigen Dingen herrührt, entsteht die Zeit und das Maß, die Zeit nämlich, um die Dauer, und das Maß, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, daß wir beide, soweit es möglich, leicht mit unsrer Einbildungskraft anschaulich vorstellen können. Ferner daraus, daß wir die abhängigen Beschaffenheiten und Zustände der Substanz von ihr selbst absondern, und dieselben in verschiedene Classen vertheilen, um sie ebenfalls, soweit als möglich, leicht mit unsrer Einbildungskraft anschaulich vorzustellen, entsteht die Zahl, durch welche wir ihre Menge bestimmen. Hiermit soll erhellen, daß Maß, Zeit und Zahl nichts Anderes sein, als Weisen des Denkens oder vielmehr des anschaulichen Vorstellens der Einbildungskraft [1]).

94. Die Vollständigkeit, die Angemessenheit und die Wahrheit der Vorstellungen sind für Spinoza gleichgeltende Begriffe. Denn da nach seiner Meinung die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen an sich mit der Ordnung und Verknüpfung der vorgestellten Dinge ganz übereinstimmt, so muß jede Vorstellung in uns wahr sein, insofern sie vollständig, angemessen oder vollkommen in uns vorhanden ist. Wenn wir behaupten, eine Vorstellung solcher Art sei in uns gegeben, so bedeutet dies, sie finde sich in Gott, insoweit er das Wesen unseres Geistes ausmacht, und folglich sagen wir hierdurch aus, sie sei wahr. Die Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntniß, welcher den unangemessenen, unvollständigen und verworrenen Vorstellungen eigen ist [2]). Das, was allen Dingen gemeinsam und ebensowohl in dem Theil als im Ganzen vorhanden ist, macht nicht die Wesenheit eines beson-

---

[1]) Epist. XXIX. p. 529.

[2]) De Mente p. 107. u. 108.

deren und einzelnen Objectes aus und kann nicht anders, als angemessen oder vollständig von uns aufgefaßt werden. Hiervon findet sich nothwendig in Gott eine angemessene Erkenntniß nicht bloß insofern, als er die Vorstellungen von vielen anderen Dingen, sondern auch insoweit, als er die Vorstellung vom menschlichen Körper besitzt und das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht[1]). Vorstellungen, welche in uns aus angemessenen mit Nothwendigkeit abgeleitet werden, besitzen gleichfalls den Charakter der Angemessenheit. Sie sind im göttlichen Denken enthalten und Gott ist ihre Ursache, nicht insofern Gott der unendliche ist und die Vorstellungen von zahllos vielen einzelnen Dingen besitzt, sondern insofern er bloß das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht[2]). Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann nicht an ihrer Wahrheit zweifeln. Denn gemäß der Natur unseres Selbstbewußtseins können wir von einer solchen Vorstellung keine andere als eine angemessene Vorstellung hegen; mithin schließt die Wahrheit immer die Gewißheit in sich ein[3]). Unser Geist besitzt eine angemessene Erkenntniß von der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. Er hat nämlich Vorstellungen, durch welche er die Existenz seiner selbst, seines Leibes und der körperlichen Außendinge vernimmt. Nun schließt die Vorstellung jedes besonderen existirenden Dinges ebensowohl die Wesenheit als die Existenz des Dinges in sich ein. Aber die besonderen Dinge können nicht ohne Gott vorgestellt werden, sondern, weil sie Gott zur Ursache haben, insofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modificationen sie sind, so müssen ihre Vorstellungen nothwendig den Begriff des Attributes, zu welchem sie gehören, d. h. eine Anerkennung von Gottes ewiger und unendlicher Wesenheit in sich fassen. Angemessen ist diese Anerkennung,

---

1) l. c. p. 109. u. 110.

2) l. c. p. 111.

3) l. c. p. 115. u. 116. Nemo, bemerkt Spinoza hierbei, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

weil dasjenige, was uns sie verschafft, allen Dingen gemeinsam ist und sich ebensowohl im Theil, als im Ganzen findet[1]).

95. Der Unterschied zwischen unserem Handeln und unserem Leiden ist folgendermaßen zu bestimmen. Wir handeln dann, wann etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen vollständige oder zureichende Ursache wir sind. Sind wir dagegen nur theilweise Ursache desselben, so leiden wir. Eine vollständige Ursache ist aber diejenige, deren Wirkung aus ihr allein klar und deutlich erkannt werden kann, und eine vollständige oder theilweise Statt findende, deren Wirkung aus ihr allein nicht erklärlich ist. Insoweit nun unser Geist angemessene Vorstellungen besitzt, handelt er nothwendiger Weise, und insoweit er unangemessene Vorstellungen besitzt, leidet er nothwendiger Weise[2]). Hieraus folgt, daß

---

[1]) l. c. p. 120.

[2]) Ethic. Pars III. de Affectibus. p. 132. Spinoza's Beweis für diesen Lehrsatz lautet folgendermaßen: 1) im Bezug auf das Handeln. Vorstellungen, welche in einem menschlichen Geist angemessene sind, sind in Gott angemessene, insofern Gott das Wesen dieses Geistes ausmacht. Vorstellungen aber, welche in einem menschlichen Geist unangemessene sind, sind insofern in Gott angemessene, als er nicht bloß das Wesen dieses Geistes, sondern auch zugleich die Begriffe anderer Dinge in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung mit Nothwendigkeit folgen, deren vollständige Ursache Gott nicht zufolge seiner Unendlichkeit, sondern insofern ist, als sein Denken durch jene Vorstellung modificirt wird. Erfolgt nun eine Wirkung, deren Ursache Gott insofern ist, als ihm eine bestimmte Vorstellung zukommt, welche in einem menschlichen Geist eine angemessene ist, so ist eben dieser Geist die vollständige Ursache der Wirkung. Mithin handelt unser Geist nothwendiger Weise in den Fällen, wo er angemessene Vorstellungen hat. 2) im Bezug auf das Leiden. Wenn etwas mit Nothwendigkeit aus einer Vorstellung folgt, welche insofern in Gott eine angemessene ist, als er zugleich mit dem Geist eines Menschen die Vorstellungen anderer

er um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr unangemessene Vorstellungen, und daß er um so mehr handelt, je mehr angemessene Vorstellungen ihm angehören [1]). Er übt bei seinem Handeln und Leiden eben so wenig eine physische Einwirkung auf seinen Leib, als dieser auf ihn [2]). Sondern indem Geist und Leib eine und dieselbe Sache sind, welche auf der einen Seite unter dem Attribut des Denkens, auf der andern unter dem der Ausdehnung ausgedrückt ist, so findet eine und dieselbe Ordnung und Verknüpfung der Dinge und Veränderungen Statt, mag man sie unter diesem oder unter jenem Attribute denken, und die Folgen der handelnden und leidenden Zustände des Geistes und des Leibes entsprechen einander genau. Jedes Einzelwesen strebt, so viel es vermag, in dem ihm eigenthümlichen Sein fortzudauern, und dieses Streben ist nichts Anderes, als das wirkliche und wirksame Wesen des Individuums [3]). Denn aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges folgt Einiges mit Nothwendigkeit und die Dinge vermögen nichts Anderes, als was aus ihrer bestimmten Natur mit Nothwendigkeit folgt. Deshalb ist das Vermögen eines jeden Individuums oder, was dasselbe sagt, das Streben, mit welchem es entweder allein oder nebst anderen etwas bewirkt oder zu bewirken versucht, also das Streben, mit welchem es in dem ihm eigenthümlichen Sein fortzudauern sich bemüht, nichts Anderes, als das gegebene wirkliche Wesen des Individuums selbst. Unserem Geiste gehört dies Streben an, sowohl insofern er deutliche, als insofern er verworrene Vorstellungen hat, und er ist sich desselben be-

---

Dinge in sich befaßt, so ist der Geist dieses Menschen nicht die vollständige Ursache hiervon, sondern nur die partielle. Mithin leidet der Geist eines Menschen nothwendiger Weise, indem er unangemessene Vorstellungen hat.

[1]) l. c. p. 133.

[2]) l. c. propos. 2.: nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

[3]) l. c. p. 139.

wußt. Bezieht es sich auf den Geist allein, so wird es Wille genannt, Trieb dagegen, wenn es sich zugleich auf Geist und Leib bezieht. Der Trieb ist daher nichts Anderes, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur dasjenige mit Nothwendigkeit folgt, was zu seiner Erhaltung dient. Zwischen Trieb und Begierde ist kein Unterschied, ausgenommen dieser, daß man gewöhnlich den Menschen Begierde zuschreibt, insofern sie ihres Triebes sich bewußt sind, und hiernach kann die Begierde so definirt werden: sie ist ein Trieb mit dem Bewußtsein desselben [1]). Aus dieser Bedeutung des Triebes erhellt, daß wir nichts erstreben, wollen, begehren und wünschen, weil wir es für gut halten, sondern daß wir umgekehrt etwas für ein Gut erachten, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen [2]).

96. Alles, was das Vermögen unseres Leibes, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt, wird von uns in Vorstellungen aufgefaßt, welche das Vermögen unseres Geistes, zu denken, vermehren oder vermindern, unterstützen oder beschränken. Unter dem Ausdruck „Affecte" sind Zustände unseres Leibes zu verstehen, durch welche dessen Vermögen, zu handeln, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen von diesen Zuständen [3]). Vermögen wir die vollständige Ursache eines solchen Zustandes zu sein, so ist der Affect eine Handlung; insoweit wir aber nur theilweise seine Ursache sind, ist er ein Leiden. Unser Geist vermag hiernach mannigfache Veränderungen zu erleiden und bald zu einem höheren, bald zu einem geringeren Grad der Vollkommenheit überzugehen. Aus diesen Veränderungen erklären sich die Affecte der Freude und der Traurigkeit. Freude ist der leidende Zustand, in welchem unser Geist zu einem höheren Grade der Vollkommenheit übergeht; Traurigkeit derjenige, in welchem er zu einer Verminderung seiner Vollkommen-

---

1) l. c. p. 140.
2) l. c. p. 141.
3) l. c. p. 141. u. 132.

heit übergeht[1]). Die Liebe ist nichts Anderes, als eine Freude, und der Haß eine Traurigkeit, welche von der Vorstellung ihrer äußeren Ursache begleitet werden. Wer etwas liebt, strebt nothwendiger Weise, den Gegenstand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten; wer etwas haßt, den gehaßten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Die Hoffnung ist eine unbeständige Freude, welche aus dem Bild einer Thatsache entsteht, über deren Ausgang wir in Ungewißheit sind, die Furcht ist eine unbeständige Traurigkeit, die aus dem Bild eines solchen zweifelhaften Ausgangs herrührt[2]).

4) Ethik.

97. Die Erkenntniß des Guten und des Bösen ist nichts Anderes, als der Affect der Freude und der Traurigkeit, insofern wir uns desselben bewußt sind[3]). Denn wir nennen dasjenige etwas Gutes, ein Gut, und dasjenige etwas Böses, ein Uebel, was der Erhaltung unseres Seins in dem einen Fall als nützlich, in dem andern als schädlich sich erweist, das heißt, was unser Vermögen, zu handeln, entweder vermehrt oder vermindert, entweder unterstützt oder beschränkt. Insofern wir also gewahren, daß ein Gegenstand uns entweder Freude oder Traurigkeit bringt, betrachten wir ihn entweder als einen guten oder als einen bösen. Folglich ist die Anerkennung des Guten und des Bösen nichts Anderes, als die aus dem Affecte der Freude und der Traurigkeit nothwendig folgende Vorstellung von Beiden. Diese Vorstellung ist auf gleiche Weise mit dem Affecte vereinigt, wie unser Geist mit unsrem Leib, das heißt, sie unterscheidet sich von dem Affecte selbst, mithin von der Vorstellung des in unserem Leib Statt findenden Zustandes nicht der Sache nach, sondern nur für unseren Begriff oder nach unserer Auffassungsweise. Daher ist die Erkenntniß des Guten und des Bösen der Affect selbst, insofern wir uns desselben

---

1) l. c. p. 141. u. 142.

2) l. c. p. 144—148.

3) Ethic. P. IV. de servit. hum. p. 209.

bewußt sind [1]). Die wahre Erkenntniß des Guten und des Bösen kann nicht, insofern sie wahr, sondern nur, insofern sie selbst ein Affect ist, einen Affect bezwingen. Denn jeder Affect wird nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren gedämpft oder aufgehoben. Uebrigens kann durch die Macht eines leidenden Zustandes und also auch eines auf einem solchen beruhenden Affectes das übrige Vermögen des Menschen dergestalt besiegt werden, daß der Affect nicht aus der Seele weicht. Ein Jeder begehrt nach den Gesetzen seiner Natur mit Nothwendigkeit dasjenige, was er für gut hält, und er verabscheut eben so, was er für böse hält. Die Vernunft gebietet nichts Naturwidriges und schreibt uns demnach vor: ein Jeder soll sich selbst lieben, soll nach seinem wahren Nutzen trachten, dasjenige verlangen, was ihn wirklich zu einer größeren Vollkommenheit führt, und überhaupt streben, so viel an ihm liegt, sein Dasein zu behaupten. Je mehr Jemand strebt und vermag, seinen Nutzen sich zu verschaffen, d. h. sein Dasein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tüchtigkeit oder Tugend begabt. Im Gegentheil ist Jemand insoweit untüchtig, als er dies vernachlässigt [2]). Tugend und Vermögen bedeuten Dasselbe. Die Tugend, wenn sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, welcher die Macht besitzt, Einiges zu bewirken, was bloß aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann [3]).

98. Insofern der Mensch zu irgend einem Thun durch unangemessene Vorstellungen bestimmt wird, läßt sich nicht unbedingt von ihm sagen, er handle tugendhaft, sondern dies gilt nur insoweit von ihm, als er durch dasjenige bestimmt wird, was er wirklich erkennt. Denn inwiefern ihn unangemessene Vorstellungen zur Thätigkeit bestimmen, leidet er, d. h. er führt alsdann etwas aus, was aus seinem Wesen allein nicht erklärbar ist, was also

---

[1]) l. c. p. 208. u. 213.

[2]) l. c. p. 217.

[3]) l. c. p. 204.

nicht aus seiner Tugend hervorgeht. Wenn er dagegen durch sein Erkennen zum Thun bestimmt wird, handelt er, führt er etwas aus, was aus seinem Wesen allein sich erklärt, oder was vollständig aus seiner Tugend hervorgeht. Durchaus tugendhaft handeln, ist nichts Anderes, als den Gesetzen der eignen Natur gemäß handeln. Aber wir handeln nur insoweit, als wir wahrhaft erkennen. Daher bedeutet das tugendhafte Handeln so viel als ein unter der Leitung der Vernunft erfolgendes Handeln, Leben, Behaupten seines Daseins, Trachten nach seinem Nutzen[1]). Was wir demnach vernunftmäßig erstreben, ist lediglich das Erkennen; unser Geist, wenn er vernünftig denkt, urtheilt, daß ihm nichts Anderes nützlich ist, als das, wodurch das Erkennen befördert wird. Das Streben nämlich, sich zu erhalten, ist das Wesen jedes Gegenstandes selbst, welcher, indem er als ein solcher existirt, die Kraft besitzt, in seiner Existenz fortzudauern und dasjenige auszuführen, was aus seiner gegebenen Natur mit Nothwendigkeit folgt. Nun ist das Wesen unserer Vernunft nichts Anderes, als unser Geist, insofern er klar und deutlich erkennt. Demzufolge besteht Alles, was wir vernunftmäßig erstreben, in dem Erkennen. Weil ferner das Streben unseres Geistes, in welchem er, soweit er vernünftig denkt, sein Dasein zu erhalten sucht, nur auf das Erkennen geht, so ist dieses Streben, zu erkennen, die erste und einzige Grundlage der Tugend. Wir sollen nicht wegen irgend eines Endzweckes uns bemühen, die Dinge zu erkennen, sondern im Gegentheil, wenn wir vernünftig denken, stellen wir uns lediglich das zum Erkennen Dienliche und Förderliche mit Gewißheit als ein Gut vor. Ist dies nun gültig, so ist unser höchstes Gut die Erkenntniß Gottes, und Gott erkennen unsere höchste Tugend[2]).

99. Wir vermögen von einem in uns vorhandenen Affect uns eine klare und deutliche Vorstellung zu bilden. Dadurch aber, daß dies geschieht, muß derjenige Zustand, der zuvor ein leidender

---

[1]) l. c. p. 219 — 220.

[2]) l. c. p. 220 — 221.

war, aufhören, dies zu sein. Hieraus folgt, daß jeder Mensch die Macht besitzt, sich und seine Affecte, wenn nicht durchaus, doch wenigstens zum Theil klar und deutlich zu erkennen und dadurch zu bewirken, daß er weniger von ihnen leide[1]). Jeder kann es daher auch dahin bringen, daß alle Einwirkungen, denen sein Körper unterliegt, oder alle Bilder der Dinge auf die Vorstellung von Gott bezogen werden. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott. Denn er befindet sich zufolge dieser Erkenntniß in einem Zustande der Freude, die von der Vorstellung Gottes begleitet wird, und ein solcher Zustand ist Liebe gegen Gott. Diese Liebe muß uns am meisten ergreifen[2]). Zwar drückt unser Geist die wirkliche Existenz seines Leibes nur so lange aus, als der Leib fortdauert, und stellt daher auch nur während dieser Dauer die Außendinge als existirende vor, nimmt wahr, vergegenwärtigt die Bilder der Einbildungskraft und erinnert sich des Vergangenen. Jedoch findet sich in dem unendlichen Denken nothwendig eine Idee, welche das Wesen jedes bestimmten menschlichen Leibes unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, da Gott Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch des Wesens jedes einzelnen Körpers, und da folglich dieses Wesen als eine ewige Wahrheit in dem göttlichen Wesen selbst enthalten ist. Demzufolge kann der menschliche Geist nicht durchaus mit seinem Körper zerstört werden, sondern es bleibt nach dem irdischen Tod etwas alsdann der Zeit und der Fortdauer Enthobenes, wahrhaft Ewiges[3]) von ihm zurück. Ungeachtet der Anfangslosigkeit des Wesens unseres Geistes ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Dasein unseres Leibes existirt zu haben, weil keine Spur von dieser Präexistenz in unserer leiblichen Organisation angetroffen werden, und weil die Ewigkeit durchaus keine Beziehung auf die Zeit haben kann. Nichtsdestoweniger gewahren wir es, daß wir ewig sind. Denn der Geist gewahrt eben so sehr die Gegenstände, die er mit seinem Denken,

---

1) Ethic. P. V. de libert. hum. p. 273.

2) l. c. p. 281.

3) Man vergl. oben die achte Definition.

als diejenigen, die er mit den Sinnen, mit der Einbildungskraft und mit dem Gedächtniß erfaßt, die Augen des Geistes sind die Demonstrationen. Ueberhaupt werden die Gegenstände auf eine doppelte Weise als wirkliche von uns erkannt, theils indem wir vorstellen, daß sie an einem bestimmten Ort in der Zeit existiren, theils indem wir vorstellen, daß sie in Gott enthalten sind und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur herrühren. Nach dieser zweiten Weise denken wir sie unter der Form der Ewigkeit, wobei wir das Wesen unseres eignen Leibes als ewig denken und unserer eignen Ewigkeit gewiß werden, und üben hierbei die vollkommenste Erkenntnißart, die dritte oder intuitive, welche aus dem angemessenen Begriffe von Gott den angemessenen Begriff des Wesens der abhängigen Dinge herleitet[1]).

100. Wir freuen uns über dasjenige, was wir vermöge der dritten Erkenntnißart einsehen, und diese Freude wird von der Vorstellung, daß Gott ihre Ursache ist, begleitet. Mithin entspringt aus der dritten Erkenntnißweise nothwendig eine Liebe Gottes, welche die intellectuelle zu nennen ist, weil sie aus einer Anerkennung fließt, in der wir nicht ein zeitlich vorhandenes Dasein, sondern das ewige allumfassende Sein uns denken. Die intellectuelle Liebe Gottes ist ewig, und in ihr besitzt der Geist seine Vollkommenheiten ewig, während die Anerkennung Gottes als ewiger Ursache diesen vollkommenen Zustand begleitet, in welchem die Seligkeit besteht. Die Seligkeit ist keine Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst. Da durch das ewige Wesen des menschlichen Geistes ein Theil des göttlichen Wesens dargestellt wird, so ist die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes gegen sich selbst. Gott liebt also die Menschen, indem er sich selbst liebt, und Gottes Liebe zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Eins und Dasselbe. Unser Geist, insofern er intuitiv erkennt, ist ein ewiger Modus des unendlichen Denkens, welcher durch einen andern ewi-

---

[1]) Eth. P. V. Prop. 21—31.

gen Modus bestimmt wird, und dies geht in's Unendliche fort, so daß alle diese Modificationen zugleich die ewige und unendliche Intelligenz ausmachen[1]).

Durch diese Demonstration des Verhältnisses, in welchem die unendliche Vielheit der unentstandenen und unvergänglichen Wesenheiten der einzelnen Menschengeister im Universum, als die Gesammtheit der ewigen Modi des göttlichen Denkens, zu der denkenden Substanz steht, ist Spinoza's Darlegung seiner pantheistischen Welterklärung bis zu dem Puncte gelangt, wo sie ihren Charakter vollständig mit klarer Durchsichtigkeit ausgesprochen hat. Im Sinne des Spinozismus ist die denkende Substanz die allbewußte. Wie sie nur ist, was sie ist, indem sie in ihren wandellosen denkenden Moden unveränderlich sich ausdrückt, wie sie in ihnen wirksam und wirklich ist, so ist sie die vermittelst der Allheit der von Ewigkeit zu Ewigkeit intuitiv erkennenden Geister sich selbst adäquat erkennende und vermittelst ihrer sich selbst mit unendlicher Seligkeit und Liebe erfassende.

5) Rechts- und Staatslehre.

101. In seiner Ansicht von dem Grund und Wesen des Rechts und des Staates trifft Spinoza, indem er sie folgerichtig aus seinen pantheistisch ethischen Principien ableitet, ziemlich nahe mit den empiristischen Grundsätzen von Hobbes zusammen. Denn seiner universellen Causalbetrachtung gemäß nimmt er an, daß ein Jeder mit dem höchsten Rechte der Natur existirt und Alles thut, was aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt. Hieraus ergibt sich ihm, daß Jeder von Natur vollkommen berechtigt ist, zu beurtheilen, was für ihn ein Gut und ein Uebel ist, nach seinem Gutdünken für seinen Nutzen zu sorgen, sich zu vertheidigen, und sowohl die Erhaltung des Geliebten, als die Zerstörung des Gehaßten zu erstreben. Nun urtheilt er weiter: lebten die Menschen ganz unter der Leitung der Vernunft, so würde Jeder ohne Beeinträchtigung

---

[1]) l. c. Prop. 32—42.

des Andern dies sein natürliches Recht auszuüben vermögen. Weil sie aber den Affecten unterworfen sind, welche die menschliche Macht oder Tugend weit übersteigen, so werden sie häufig in Zwistigkeiten hineingezogen und treten als Widersacher gegen einander auf, während sie doch der gegenseitigen Unterstützung bedürfen. Damit sie also friedlich zusammenleben und einander hülfreich sein können, ist es unerläßlich, daß sie von ihrem natürlichen Recht abstehen und sich gegen wechselseitige Beeinträchtigungen sicher stellen. Diese Sicherheit ist aus dem Grunde, weil ein Affect nur von einem stärkeren entgegengesetzten bezwungen werden kann, auf keinem anderen Weg erreichbar, als indem Jeder durch die Furcht eines größeren Nachtheiles abgehalten wird, dem Andern Schaden zuzufügen. Dem gemäß wird eine Gesellschaft unter den Bedingungen gestiftet, daß sie das Recht in Anspruch nimmt, welches ursprünglich Jeder besitzt, sich zu vertheidigen und über das Gute und Böse zu urtheilen, und daß sie die Macht erhält, die gemeinsame Lebensweise vorzuschreiben und Gesetze zu geben, welche vermittelst Drohungen in Ansehen erhalten werden. Eine solche Gesellschaft, durch Gesetze und durch die Macht der Selbsterhaltung befestigt, heißt der Staat. Der Zweck des bürgerlichen Zustandes besteht hiernach in dem Frieden und in der Sicherheit des Lebens[1]).

102. Im Naturzustande gibt es Nichts, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder böse wäre. Denn ein Jeder sorgt in diesem Zustande nur für seinen Nutzen, bestimmt nach seinem Gutdünken, was für ihn gut und böse ist, und wird durch kein Gesetz verbindlich gemacht, einem Anderen, als sich selbst zu gehorchen. Daher ist im Naturzustande kein Vergehen denkbar. Dieses kann nur in dem bürgerlichen Zustande Statt finden, wo durch allgemeine Uebereinkunft festgesetzt wird, was gut und was böse ist, und wo ein Jeder verpflichtet ist, dem Staate zu gehorchen. Ein Vergehen ist also überhaupt nichts Anderes, als Ungehorsam, der

---

[1]) Ethic. P. IV. Schol. 2 ad propos. 37. Tract. Polit. c. II. III. u. V. Tract. Theologico-Polit. c. XVI.

demnach bloß nach dem Rechte des Staates bestraft wird, und im Gegentheil wird der Gehorsam dem Bürger als ein Verdienst angerechnet, welches ihn eigentlich erst würdig macht, an den Vortheilen des Staates Theil zu nehmen. Ferner erkennt im Naturzustande Niemanden die allgemeine Uebereinstimmung als Herrn einer Sache an, in der Natur gibt es nichts, wovon man sagen dürfte, es gehöre diesem und nicht jenem; Alles gehört Allen. Deshalb kann im Naturzustande kein Wille sich äußern, einem Jeden das Seinige entweder zu geben oder zu entziehen, das heißt, in ihm geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht zu nennen wäre. Dies findet nur im bürgerlichen Zustande seine Stelle, wo nach allgemeiner Uebereinkunft die Bestimmungen über das Eigenthum festgesetzt werden. Hieraus erhellt, daß die Begriffe des Gerechten und Ungerechten, des Vergehens und des Verdienstes nicht zum Wesen des Geistes gehören und keine Eigenschaften bezeichnen, welche die Natur desselben erklären [1]).

103. Die höchste Gewalt oder die Herrschaft im Staate, welche ursprünglich auf dem übereinstimmenden Willen und auf der Macht der Vereinigten beruht, besteht in der Befugniß, die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten zu führen. Sie hat also die Rechte vorzuschreiben, zu erklären und aufzuheben, mithin festzusetzen, was gut und was böse, was billig und was unbillig ist, ferner Städte zu gründen, über Krieg und Frieden zu beschließen, u. d. m., auch die Weise der öffentlichen Gottesverehrung zu bestimmen, weil dieselbe dem Frieden und Nutzen der bürgerlichen Gesellschaft angepaßt werden muß [2]). Wenn diese Leitung einer Volksversammlung angehört, so wird die Staatsgewalt eine Demokratie genannt, ist sie dagegen nur einigen Ausgewählten anvertraut, so findet die Aristokratie, und wenn sie in der Hand

---

[1]) l. l. c. c.

[2]) Tract. Polit. c. II. §. 16. u. 17. c. IV. §. 1. u. 2. Tract. Theol.-Pol. c. XIX.

eines Einzigen liegt, die Monarchie Statt [1]). Unter dem bürgerlichen Privatrecht kann nichts Anderes verstanden werden, als diejenige einem jeden Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zukommende Freiheit, sich in seinem Zustand zu erhalten, welche durch die Verordnungen der höchsten Gewalt näher bestimmt ist und allein durch das Ansehen der letzteren beschützt wird [2]). Der Bürger, indem er sein natürliches Recht auf den Staat übertragen hat, ist nicht mehr sein eigner Herr, sondern der Herrschaft des Staates unterworfen, und verbunden, alle Gebote desselben auszuführen. Er besitzt keine Befugniß, selbst darüber zu entscheiden, was billig und unbillig, was fromm und gottlos ist, sondern vielmehr, weil der Staatskörper von Einem Geist geleitet werden und folglich der Wille des Staates für den Willen aller Einzelnen gelten muß, ist anzunehmen, daß Alles, was der Staat als das Gerechte und Gute anerkennt, von einem Jeden als solches anerkannt sei. Gesetzt auch, daß der Unterthan die Beschlüsse des Staates für unbillig halten sollte, ist er nichtsdestoweniger verbunden, sie zu befolgen [3]). Was das sogenannte Völkerrecht betrifft, so verhalten sich je zwei Reiche auf gleiche Weise zu einander, wie zwei Menschen im Naturzustande, mit Ausnahme dessen, daß der Staat sich davor hüten kann, von dem andern überwältigt zu werden, was der Mensch im Naturzustand nicht vermag. Daher ist jeder Staat befugt, wann es ihm beliebt, den andern mit Krieg zu überziehen und die äußersten Mittel zu ergreifen, um den andern sich zu unterwerfen. Bloß die Furcht vor Nachtheil und die Hoffnung auf Gewinn bewegen ihn, Bündnisse zu schließen; diese brauchen nicht länger zu währen, als jene Motive fortdauern, er darf sie mit vollem Recht auflösen, wann er will. Der Anspruch auf Selbständigkeit kommt ihm nur so lange zu, als er im Stand ist, ihn zu behaupten [4]).

---

[1]) Tract. Polit. c. II. §. 17.

[2]) Tract. Theol.-Pol. c. XVI. p. 367. u. 368.

[3]) Tract. Polit. c. III. §. 5.

[4]) l. c. §. 1. 12. u. 14.

6) Erfolg und Charakter der Lehre Spinoza's

104. Die Lehre Spinoza's gewann in ihrem Zeitalter nur wenige Anhänger[1]), von denen Keiner durch eine bedeutende philosophische Leistung sich hervorgethan. Sie wurde fast allgemein als ein bloßer Atheismus betrachtet und in diesem Sinne mehr aus dem praktisch-religiösen, als aus dem speculativen Gesichtspuncte von Manchen bekämpft, welche ihrer Gedankenverbindung gehörig zu folgen und in ihre Bedeutung wirklich einzugehen nicht vermochten. Ueberhaupt fand sie sowohl bei ihren Zeitgenossen, als auch bei den Späteren bis auf unser Jahrhundert herab im Ganzen genommen keineswegs die Beachtung und Würdigung, welche ihr gebührt. Sie blieb so lange ohne einen positiven und entschiedenen Einfluß auf den allgemeinen Entwickelungsgang des philosophirenden Bewußtseins, bis sie endlich auf Schelling's und Hegel's Forschungen erregend und leitend einwirkte und in den Leistungen dieser Denker ihre Wiederbelebung und ihre Fortbildung erlangte. Seitdem wandte sich ihr überall im Kreise der Theilnehmer an den speculativen Aufgaben und Verhandlungen des Jahrhunderts ein lebhaftes Interesse zu. Ueber das Cartesische System, mit welchem sie manche wesentliche Irrthümer theilt, erhebt sie sich durch den vollkommner ausgeprägten wissenschaftlichen Charakter ihrer Richtung und ihres Strebens, obgleich sie mit Unrecht die Bedeutung der von Descartes zwar höchst mangelhaft ausgeführ-

---

[1]) Unter ihnen sind die bemerkenswerthesten Spinoza's Freund Ludwig Meyer, Herausgeber seiner Darstellung der Grundbegriffe der Cartesischen Philosophie und seiner nachgelassenen Schriften, Verfasser der Philosophia S. Scripturae interpres, Eleutheropoli, 1666, 4, 3te Ausg. von Semler, Hal. 1676, 8, und Abraham Cufaeler, von welchem wir eine Logik besitzen unter dem Titel Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens, Hamb. (Amstel.) 1684, 8, nebst einer Anwendung der Spinozischen Grundsätze auf mathematische und physikalische Lehren in der Schrift Principiorum pantosophiae P. II. et III. ebendas. in demselben Jahre.

ten, aber doch anerkannten und geltend zu machen beabsichtigten analytischen Methode gänzlich verwirft. Das Unzulängliche der dualistischen Weltansicht erkennend trachtet sie in ihrer Verfolgung des absoluten Causalzusammenhanges der Wirklichkeit nach der die Vernunft vollständig befriedigenden Entwickelung des Begriffes der höchsten allumfassenden Einheit, welche die Gegensätze des Selbständigen und des Abhängigen, des Unendlichen und des Endlichen, des Geistigen und des Körperlichen, des Ewigen und des Zeitlichen mit vernünftig erkennbarer Nothwendigkeit in sich befaßt. Ihre Mängel ergeben sich theils bei der Erwägung, wie weit ihr psychologischer Standpunct unter der Stufe der Ausbildung steht, zu welcher die Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der menschlichen Seelenthätigkeiten vermöge einer allmähligen Fortentwickelung seit Locke bis zu der gegenwärtigen Zeit gelangt ist, theils bei dem Vergleich mit der bedeutend größeren Vielseitigkeit und Tiefe, welche der pantheistischen Welterklärung in der Schellingschen Naturphilosophie und in dem Hegelschen System zu Theil geworden, wozu noch die Verständigung über das Verhältniß des Pantheismus überhaupt zu dem speculativ wissenschaftlichen Theismus hinzukommen muß, um uns das Verfehlte in der Causalbetrachtung des Spinozismus ganz erkennen zu lassen. So ungenügend, wie die metaphysische Entgegensetzung des Attributes der Ausdehnung gegen das Attribut des Denkens, um auf diese beiden angeblichen Grundeigenschaften des Seins die ganze Mannigfaltigkeit der an den Gattungen und Stufen der Einzelwesen hervortretenden Beschaffenheiten und Thätigkeiten zurückzuführen, und wie die Annahme unendlich vieler uns unbekannter Attribute der unendlichen Substanz, ist bei Spinoza auch die erkenntnißtheoretische Ansicht über den Unterschied der Imagination und der Vernunft, des Erkennens und des Wollens, über die Eigenthümlichkeit der Gemüthsempfindungen, und überhaupt jede seiner psychologischen Begriffsbestimmungen. Dabei erscheint die Methode der Entwickelung und Darstellung seiner Lehrsätze in einer unbeholfenen Gestalt, gebunden an die für ihren Gegenstand nicht minder unangemessene, als in seiner Behandlungsweise steife Form der progressiven geometrischen Beweisart, zu welcher ihn seine Verkennung der Natur

des rationellen Erkennens und des Verhältnisses führte, in welchem dasselbe zu dem empirischen Erkennen sich befindet. Hiernach macht sich der Grundirrthum des Pantheismus, die Verläugnung der höchsten Wahrheit, die auf dem Wege der regressiven Causalbetrachtung von der menschlichen Vernunft gefunden wird: „daß die das Weltall begründende und umfassende Einheit nach einem Systeme der die wirkenden Ursachen bestimmenden Zwecke absichtsvoll mit selbstbewußter Freiheit waltet," noch keinesweges hier in jener glänzenden Hülle einer originellen, zu seiner Durchführung durchaus geeigneten Dialektik und in jener Verbindung mit mehrfachen tiefsinnigen Aufschlüssen über das Leben der Natur und des Geistes geltend, in welcher er zu unserer Zeit so viele zum Theil talentvolle Köpfe zu blenden und für sich einzunehmen vermochte. Am meisten mußte schon zu der damaligen Zeit die Unzulänglichkeit der ungründlichen, durch genauere Beobachtung und Begriffszergliederung nicht unterstützten Voraussetzungen im Bezug auf die Natur und Bedeutung der menschlichen Geistesthätigkeiten, welche den Philosophemen Spinoza's mit denen der Cartesischen Schule gemeinsam ist, an dem Charakter dieser einseitigen metaphysischen Speculationen sichtbar werden, und so ward hierdurch die Richtung der neueren Philosophie auch auf die bisher vernachlässigte Seite der psychologischen Forschung gelenkt.

IV. Locke.

105. Die irrige Hypothese des einseitigen Rationalismus, daß dem menschlichen Geist ursprünglich die wesentlichsten Erkenntnißbegriffe einwohnen und daß dieselben durch die Eigenthümlichkeit ihres Inhaltes bei hinlänglicher Reflexion auf denselben als zweifellos wahr sich bekunden, hatte für Descartes und für Spinoza das letzte Fundament ihrer metaphysischen Systeme dargeboten. Zugleich hatte sie ihnen ohne sorgfältigere Ausbildung einer Erkenntnißtheorie einen unzulänglichen Gesichtspunct aufgestellt für die Beantwortung der Fragen: wie es mit dem Ursprung, der Natur und der Organisation, dem Umfang und der Realität des menschlichen

Erkennens sich verhalte, und worauf der Unterschied des Wissens von dem Meinen und dem Glauben beruhe. Ohne die richtige Beantwortung dieser Fragen ist es aber nicht möglich, die gültige Methode für die Entwickelung der übersinnlichen Wahrheiten zu finden, in deren Gebiet nichts Anderes unseren Behauptungen einen gültigen Anspruch auf objectiven Erkenntnißwerth verleihen kann, als die zureichend begründete Einsicht in ihre intellectuelle Gesetzmäßigkeit, sowohl was die Genesis der ursprünglichen, als die Deduction der abgeleiteten betrifft. Der Plan, die bezeichneten erkenntnißtheoretischen Untersuchungen vermittelst einer zergliedernden Beobachtung der Thatsachen des Selbstbewußtseins anzustellen, so daß ihr Resultat als Basis zu dem Unternehmen sich verhalten sollte, die Probleme der Metaphysik und der praktischen Philosophie zu lösen, ward in der neueren Zeit zuerst von einem Zeitgenossen Spinoza's, von dem Engländer Locke[1]) gefaßt, wenn gleich

[1]) geboren 1632 zu Wrington in der Nähe von Bristol, 1651 ward er in das Christ-Church-Collegium zu Oxford aufgenommen und 1658 erhielt er die Würde eines Magisters der freien Künste. Seine Studienjahre hatte er hauptsächlich der Heilkunde gewidmet und sich gründliche Kenntnisse in diesem Fach erworben, ward aber durch seinen schwächlichen Gesundheitszustand verhindert, als praktischer Arzt aufzutreten. Einen wichtigen Einfluß auf seine Lebensverhältnisse übte seine freundschaftliche Verbindung mit dem berühmten Staatsmann Antony Ashley, ersten Grafen von Shaftesbury, Großkanzler unter Karl II., welche 1665 ihren Anfang nahm. Er brachte eine Reihe von Jahren in dem Hause dieses seines Gönners zu und ward durch ihn zu einem ansehnlichen Posten befördert. Als Shaftesbury zum zweitenmal in Ungnade fiel und sich bewogen sah, England zu verlassen (1682), begleitete er ihn nach Holland. Während der übrigen Lebenszeit Karls II. und während der Regierung Jacobs II. erfuhr er Verfolgungen von Seiten der Hofpartei in England. Er ward aus der Zahl der Mitglieder des Christcollegiums zu Oxford ausgestrichen und mußte sich einige

noch nicht in seiner vollen Bedeutung verstanden und ausgeführt. Locke verdankte dem Studium der Cartesischen Schriften, deren Reichthum an fruchtbaren Ansichten, deren Einfachheit und Klarheit in Gedanken und Ausdruck seinem zwar keineswegs tiefsinnigen und speculativen, aber hellen und mit scharfer, nüchterner Prüfung nach Deutlichkeit und Brauchbarkeit der Erkenntniß strebenden Kopfe zusagte, die erste lebendige Erweckung seines Sinnes für die philosophischen Gegenstände, nachdem ihn der scholastische Unterricht, der ihm auf der Oxforder Universität zu Theil geworden, mehr

---

Jahre hindurch bei seinen Freunden in den Niederlanden verborgen halten, weil Jacob II. seine Auslieferung von den Generalstaaten verlangte. Nachdem aber 1689 Wilhelm von Oranien den englischen Thron bestiegen hatte, kehrte er in demselben Jahr in sein Vaterland znrück und erhielt hier die Stelle eines Commissärs bei dem Commerzcollegium der englischen Colonieen. Die Geschäfte dieses Amtes erfoderten nur zuweilen auf eine kurze Zeit seinen Aufenthalt in London, während er in der Regel, aus Rücksicht auf sein Befinden, auf dem Land in der Mitte befreundeter Familien lebte. Er starb 1704. Nächst seinem Versuch über den menschlichen Verstand, an Essay concerning human understanding in four books, der zuerst 1690 zu London in Folio herauskam, drei neue Auflagen bei Lebzeiten des Verfassers und eine vierte gleich nach seinem Tod erhielt, der ins Französische, Lateinische, Deutsche und Holländische übersetzt worden und von welchem die achtzehnte Auflage bereits 1788 zu London in zwei Octavbänden erschien, ist ebenfalls mit großem Beifall aufgenommen worden sein treffliches Werk über die Erziehung, Thoughts on education, zuerst Lond. 1693. Außerdem hat er viele kleinere zu ihrer Zeit sehr geschätzte Abhandlungen philosophischen, politischen und religiösen Inhalts verfaßt. Locke vereinigte mit den ausgezeichneten Anlagen und der glücklichen Ausbildung seines Verstandes einen sehr edlen Charakter, eine innige Frömmigkeit, eine reine Menschen- und Wahrheitsliebe.

von der Sache abgeschreckt, als zu ihr hingezogen hatte. Zu denjenigen Forschungen, auf denen sein Verdienst um die Philosophie beruhet, leitete ihn der Gedanke, der ihm, wie er selbst erzählt, in einem philosophischen Gespräche mit mehreren Freunden zuerst sich darbot: daß man einen verkehrten Weg einschlage, wenn man mit dogmatischen Problemen und Streitpuncten vor einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens sich beschäftige, und daß man nicht eher zu Speculationen jener Art sich wenden dürfe, als bis man die Fähigkeiten des menschlichen Geistes erwogen und zugesehen habe, welche Gegenstände geeignet oder nicht geeignet sein, von unserem Erkenntnißvermögen erfaßt und behandelt zu werden [1]. Nur allmählig, während eines langen Zeitraumes und mit vielen Unterbrechungen gelangte er zur Ausführung dieser Untersuchung. Er bemerkt hierüber [2], daß er zunächst einige unzusammenhängende Theile seines Versuches entworfen, alsdann die ganze Materie lange habe ruhen lassen, sie zu Zeiten wieder aufgenommen, wann es seine Gemüthsstimmung und äußere Verhältnisse gestatteten, und endlich in einer Zurückgezogenheit von Zerstreuungen und Geschäften, welche ihm durch die Sorge für seine Gesundheit nothwendig geworden, das Ganze in die Ordnung gebracht habe, in der es zwanzig Jahre nach der ersten Auffassung seines Planes hierzu, zum erstenmal erschien. Auf diese ausgedehnten unterbrechenden Zwischenräume in der Ausarbeitung seines Werkes schiebt er selbst die Schuld einer zu großen Weitläuftigkeit und mancher Wiederholungen in demselben, die er eingesteht.

106. Ueber die Absicht, den Umfang und den Nutzen seiner Erkenntnißtheorie äußert er sich in der Einleitung mit der ungekünstelten und leicht faßlichen Darstellungsweise, durch die er alle Puncte seiner Untersuchung dem gebildeten gesunden Menschenver-

---

[1]) Essay concern. hum. underst. 18. edit. Epist. to the reader, S. 2. u. 3.

[2]) l. c.

stande zugänglich gemacht hat. Sein Vorhaben, erklärt er[1]), bestehe darin, über den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniß und zugleich auch über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Beistimmung nachzuforschen. Hierbei werde er sich nicht in physiologische Betrachtungen über die menschliche Seele einlassen und sich nicht um die Fragen bekümmern, worin das Wesen derselben bestehe, durch welche Bewegungen unserer Lebensgeister oder Veränderungen in unserem Körper wir zu den Sinneswahrnehmungen und zu den Verstandesvorstellungen gelangen, und ob alle diese Vorstellungen oder einige derselben in Hinsicht ihrer Bildung von der Materie abhängen oder nicht. So interessant auch eine solche Speculation sei, so liege sie doch außerhalb der Schranken seines Planes. Für seinen Zweck genüge es, die menschlichen Geistesfähigkeiten in Erwägung zu ziehen, insoweit sie auf die Gegenstände angewandt werden, welche in ihrem Wirkungskreise sich befinden. Unstreitig sei es aber der Mühe werth[2]), die Grenzen zwischen dem Meinen und dem Wissen und die Grundsätze zu untersuchen, nach denen wir bei Gegenständen, im Bezug auf welche keine gewisse Erkenntniß gegeben ist, unsere Ueberzeugung zu bestimmen haben. Hierbei gedenke er folgenden Gang der Betrachtung festzuhalten. Zuerst werde er seine Aufmerksamkeit richten auf den Ursprung derjenigen Vorstellungen, Begriffe, oder wie man sie sonst nennen möge, welche der Mensch in seinem Selbstbewußtsein antrifft, und auf die Mittel, durch welche der Verstand sich in ihren Besitz setzet. Zweitens werde er zu zeigen suchen, welche Erkenntniß der Verstand durch diese Vorstellungen erlange und wie groß die Gewißheit, die Evidenz und die Ausdehnung dieser Erkenntniß sei. Hierbei werde er auch die Beschaffenheit und die Gründe des „Glaubens" oder der „Meinung" prüfen. Durch eine solche Nachforschung über die Natur des Verstandes oder des Erkenntnißvermögens hoffe er die Kräfte desselben entdecken und

---

[1]) l. c. B. I. chap. 1. §. 2.

[2]) l. c. §. 3.

festsetzen zu können, wie weit sie reichen, welchen Dingen und in welchem Grade sie ihnen angemessen sein und wo sie uns verlassen. Dies, erwarte er, werde den Nutzen haben, dem geschäftigen Geiste des Menschen mehr Vorsicht zu empfehlen, damit er nicht auf Gegenstände seinen Fleiß wende, welche sein Fassungsvermögen übersteigen, und damit er bei der Unwissenheit über dasjenige sich beruhige, wovon durch Prüfung erhelle, daß es jenseits des Bereiches seiner Erkenntnißfähigkeit liegt[1]). Schütze diese Selbsterkenntniß vor unnützen Speculationen und Streitigkeiten in Betreff solcher Dinge, von denen man keine klaren und deutlichen Vorstellungen oder wohl gar keine Begriffe habe, so bewahre sie auch noch vor zwei anderen Abwegen. Ihr zufolge werde man weder geneigt sein, im Betreff der höheren Meditation ganz unthätig zu bleiben und aus Mangel an Vertrauen zu dem Erkenntnißvermögen seine Gedanken gar nicht auf die Erforschung allgemeiner Wahrheiten zu richten, noch auch, Alles aus dem skeptischen Gesichtspuncte zu betrachten und jedes Wissen zu läugnen, weil im Bezug auf einige Objecte des Vorstellens kein Wissen erreicht werden könne[2]).

---

[1]) l. c. §. 4.

[2]) l. c. §. 6. Locke ist auch der Zeit nach nächst Hobbes der erste für unsre Schilderung in Betracht kommende englische Philosoph. Die Bemühungen einiger vor ihm im siebzehnten Jahrhundert in England aufgetretenen Denker, die wahren Grundsätze, die den Religionsglauben stützen, wider manche den Atheismus nach ihrer Meinung begünstigende Philosopheme ihres Zeitalters geltend zu machen, des Heinrich More (1614—1687), Ralph Cudworth (1617—1688), Theophilus Gale (1628—1677) und Samuel Parker (starb 1688) haben zu wenig Eigenthümlichkeit und philosophische Bedeutung, um in den Kreis unserer Darstellung gezogen zu werden. Ganz außerhalb des Bereiches philosophischer Denkthätigkeit befinden sich die theosophischen Schwärmereien des John Pordage (1625—1698). Was den Zeitgenossen Locke's, den großen Mathematiker und Naturforscher Isaak Newton (1642—1727) betrifft, so kann derselbe nur in dem

107. Locke's „Versuch betreffend den menschlichen Verstand“ ward zufolge der Neuheit, Faßlichkeit und popularisirenden Weise der Behandlung eines allgemein interessanten Stoffes hauptsächlich in England selbst und in Frankreich mit ungemein großem Beifall aufgenommen und übte auf die seitdem vorherrschende empirisch psychologische Richtung des philosophischen Strebens in beiden Ländern einen entscheidenden Einfluß. Aber auch bei uns erwarb er sich Eingang und Theilnahme, er beförderte nicht bloß die Fortbildung der Erfahrungsseelenlehre, sondern gab auch theils unmittelbar, theils mittelbar, insbesondere durch die aus ihm hervorgegangene, in Deutschland gleichfalls mit großer Aufmerksamkeit aufgenommene Humesche Lehre eine heilsame Anregung zu der tieferen Erfassung der erkenntnißtheoretischen Probleme, welche unsrem Kant und seiner Schule angehört. Meine Schilderung folgt der nach Locke's Erklärung hierüber bereits von mir angegebenen Haupteintheilung des Werkes. Hiernach gibt der erste Theil meiner Darstellung die wesentlichen Resultate der Untersuchungen über den Ursprung der Vorstellungen und über die auf ihren Entstehungsweisen beruhenden Verschiedenheiten ihrer Arten. Der zweite enthält, was Locke von der Verbindung der Vorstellungen zur Form der Erkenntniß und von der Gewißheit, der Realität und dem Umfang des menschlichen Wissens lehrt.

1) Von den Vorstellungen.

108. Unser Denker beginnt sein Unternehmen mit einer versuchten Widerlegung der alt Platonischen, in seinem Zeitalter hauptsächlich durch das Cartesianische System zu großem Ansehen erhobenen Meinung: es gebe in dem menschlichen Verstande gewisse angeborne Grundsätze und ursprüngliche Begriffe, gleichsam als Schriftzüge, welche die Seele bei ihrem Entstehen empfange und

---

bei den Engländern, nicht aber bei uns, geltenden Sinn, in welchem die mathematisch empirische Naturforschung als Naturphilosophie bezeichnet wird, zu den Philosophen gerechnet werden.

mit sich auf die Welt bringe[1]). Seine Bestreitung dieser Annahme kommt auf folgende Hauptpuncte zurück.

Man hält für ausgemacht, daß die Menschen über die Wahrheit und Nothwendigkeit gewisser theoretischer und praktischer Principien allgemein einverstanden sind. Hieraus folgert man, diese Principien müssen auf bestimmten unveränderlichen Eindrücken beruhen, welche den Menschenseelen von ihrem ersten Dasein an eingeprägt worden und welche eben so nothwendig von ihnen mit auf die Welt gebracht werden, als die Anlagen und Fähigkeiten, die ihnen wesentlich zukommen. Aber die Voraussetzung, auf welche diese Folgerung sich stützt, ist zu ausgedehnt und unbeschränkt genommen und ist deshalb unrichtig[2]).

109. Was zuvörderst die theoretischen Principien anlangt, so sind unter ihnen die allgemeingeltendsten unstreitig die beiden Grundsätze für die Demonstration, 1) der Grundsatz der Identität: was ist, das ist, und 2) der Grundsatz des Widerspruches: es ist unmöglich, daß eben dasselbe Ding sei und nicht sei. Dessenungeachtet darf als zuverlässig angenommen werden, daß Kinder, daß Wilde, daß ungebildete, unwissende Menschen durchaus nicht an sie denken und nicht die mindeste Anerkennung derselben haben. Von keinem Satze aber läßt sich behaupten, er befinde sich in einer Seele, solange diese keine Vorstellung von ihm besitzt. Nur das Vermömögen, ihn zu fassen, kann ihr so lange höchstens zugesprochen werden. Aus jener Thatsache ergibt sich schon hinlänglich, daß die in Rede stehenden Principien nicht von der Natur dem Verstand eingepflanzt worden sind. Unverkennbar kommen sie ferner auch nicht so früh in dem menschlichen Bewußtsein vor, als überhaupt unsere Intelligenz zur Aeußerung gelangt. Sie sind keineswegs die von uns zuerst anerkannten Wahrheiten und gehen nicht der Zeit nach anderen Erkenntnissen vorher, welche durch Erfahrung

---

[1]) Of hum. underst. B. I. Chap. II. §. 1.

[2]) l. c. §. 2 — 5.

erworben und von außen her uns zugekommen sind. Gar viele Beweise der Vernunftthätigkeit können wir an Kindern, an Wilden, an ganz ungebildeten Leuten beobachten, ungeachtet sie keinen Begriff von jenen Grundsätzen besitzen. Verhält es sich nun auf diese Weise mit den genannten beiden, so gilt dasselbe um desto mehr von den übrigen theoretischen Axiomen. Eben so wenig spricht für ihr Angeborensein der Umstand, daß man ihnen ohne Ausnahme beistimmen muß, sobald sie vorgetragen und nur die Worte verstanden werden, die zu ihrer Bezeichnung dienen. Wäre dieser Beweis statthaft, so hätte man nicht weniger angeborne Sätze anzunehmen, als es deutliche Vorstellungen gibt und als sich Urtheile bilden lassen, in denen entgegengesetzte Begriffe von einander getrennt werden, wie z. B. weiß ist nicht schwarz, ein Viereck ist kein Cirkel, und zahllose andere[1]).

Noch minder, als die theoretischen, finden die praktischen Grundsätze eine schlechthin allgemeine Annahme. Man wird kein Beispiel von einer moralischen Regel aufweisen können, welche auf eine eben so unbedingte und augenblickliche Beistimmung Anspruch machen dürfte, als die Sätze der Einerleiheit und des Widerspruches. Im Gegentheil sind Nachdenken, Schlüsse und ein geübter Verstand erfoderlich, um sich die Einsicht in ihre Bedeutung und Verbindlichkeit zu verschaffen. Auch läßt sich keine moralische Regel aufstellen, von welcher nicht Jedermann einen Grund zu fodern berechtigt wäre. Aber ein angebornes Princip müßte durch sich selbst einleuchten und weder eines Beweises bedürfen, um seine Wahrheit zu erhärten, noch eines Grundes, um ihm Beistimmung zu gewinnen[2]).

Endlich muß die Hypothese angeborner Grundsätze auch bei der Betrachtung wegfallen, welche man auf die Bestandtheile des Inhaltes der Urtheile richtet. Sind diese Bestandtheile, mithin

---

1) l. c. §. 5 — 28.

2) l. c. chap. III. §. 1 — 5.

die Begriffe, aus denen die Sätze gebildet werden, nicht angeboren, so können es unmöglich die Sätze selbst sein. Fehlt es an gewissen Begriffen, so ist natürlicher Weise im Bezug auf sie keine Erkenntniß, keine Beistimmung, kein Urtheil möglich. Nun wird man bei neugebornen Kindern, wenn man etwa die schwachen Vorstellungen von Hunger und Durst, von Wärme und Schmerz abrechnet, die sie vielleicht schon im Mutterleibe empfunden haben, nicht die geringste Spur von Begriffen finden, die sich in ihnen festgesetzt hätten, besonders nicht von solchen, welche den Ausdrücken entsprechen, die zur Bezeichnung der für angeboren gehaltenen allgemeinen Behauptungen unentbehrlich sind. Dagegen kann man beobachten, wie späterhin die Vorstellungen stufenweise in ihren Verstand kommen, und es zeigt sich, daß nicht mehrere und keine anderen sich einfinden, als diejenigen, welche ihnen durch die Wahrnehmung der in ihren Gesichtskreis fallenden Dinge verschafft werden. Der Grundsatz: es ist unmöglich, daß das nämliche Ding sei und nicht sei, müßte unstreitig ein angeborner sein, wenn es überhaupt solche Grundsätze gäbe. Aber wer könnte wohl denken oder möchte behaupten, daß die Begriffe der Unmöglichkeit und der Identität zwei angeborne sein[1])?

110. Alle unsere Einzelvorstellungen, die Materialien unseres Denkens und Erkennens insgesammt haben ihren näheren oder ferneren Ursprung aus der Erfahrung. Diese hat eine doppelte Seite oder Sphäre, indem sie sich theils auf die äußeren sinnenfälligen Gegenstände, theils auf die inneren Wirkungen unseres Geistes bezieht[2]). Demnach ist eine zwiefache Quelle unserer Vorstellungen zu unterscheiden. Die eine ist die Sensation oder Sinneswahrnehmung. Unsere Sinne, welche sich mit den besonderen sinnenfälligen Objecten beschäftigen, führen der Seele mannigfaltige deutliche Wahrnehmungen von Dingen zu, und diese Wahrnehmungen sind den verschiedenen Weisen angemessen, wie die Objecte

---

[1]) l. c. chap. IV. §. 1—4.

[2]) l. c. B. II. c. I. §. 2.

auf die Sinne einwirken. So gelangen wir zu den Vorstellungen, welche wir von den Farben, von der Hitze und Kälte, von der Weichheit und der Härte, von der Süßigkeit und der Bitterkeit, und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten besitzen. Der Ausdruck: die Sinne führen diese Wahrnehmungen der Seele zu, bedeutet nichts Anderes, als: sie leiten von den äußeren Objecten dasjenige in die Seele, was dort diese Wahrnehmungen hervorbringt [1]). Die andere Quelle ist die Reflexion oder die Selbstbeobachtung, die Wahrnehmung der Thätigkeiten unserer eignen Intelligenz, welche sich mit bereits gewonnenen Vorstellungen beschäftigt. Dadurch, daß die Seele diese Thätigkeiten auffaßt und über sie reflectirt, liefert sie dem Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Außendingen gewonnen werden können. Solche seelische Thätigkeiten sind das Wahrnehmen, das Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Kennen, Wollen. Indem wir uns ihrer bewußt werden und sie in uns selbst beobachten, so erhalten wir von ihnen eben so deutliche Vorstellungen, als von den Körpern, die auf unsere Sinne einwirken. Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder Mensch vollständig in sich selbst. Sie ist zwar eigentlich kein Sinn, weil sie mit äußeren Objecten nichts zu thun hat, aber sie hat doch mit dem Sinne viel Aehnliches und kann bezeichnend genug der innere Sinn genannt werden [2]).

Wie groß nun auch die Masse von Kenntnissen sein mag, die Jemand sich zutraut, so wird er doch bei einer genauen Musterung

---

[1]) l. c. §. 3.: this great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses and derived by them to the understanding I call *sensation.*

[2]) l. c. §. 4.: this source of ideas every man has wholly in himself, and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might properly enough be called *internal sense.* But as I call the other sensation, so I call this *reflection.*

finden, daß er keine einzige Vorstellung besitzt, die nicht auf einem von den beiden bezeichneten Wegen in sein Inneres gekommen wäre. Freilich kann der Verstand die gegebenen Vorstellungen auf eine unendlich mannigfaltige Weise zusammensetzen und verarbeiten, wie wir nachher sehen werden[1]).

111. Die Frage, zu welcher Zeit ein Mensch die ersten Vorstellungen erlange? bedeutet: wann er beginne, Gegenstände wahrzunehmen. Denn „Vorstellungen" und „Wahrnehmungen" haben, ist Eins und Dasselbe[2]). Unbegründet ist die Meinung, daß die Seele immer vorstelle oder denke, solange sie existirt, und daß das Denken so unzertrennlich von der Seele und ihr so wesentlich sei, wie die Ausdehnung hinsichtlich auf den Körper ist. Vielmehr verhält sich diese Thätigkeit zur Seele, wie die Bewegung zum Körper. Sie macht nicht das Wesen derselben aus, sondern gehört zu ihren Wirkungen. Im traumlosen Schlafe findet gewiß kein Vorstellen Statt. Hiernach liegt im Verhältnisse des Vorstellens zur Seele kein Grund, anzunehmen, daß sie diese Function schon übe, bevor sie durch die Sinne den Stoff hierzu erhalten hat[3]).

Der Mensch gelangt also zu dem frühesten Besitz von Vorstellungen, wann sich die ersten Sinneswahrnehmungen in ihm einfinden. An den Eindrücken, welche durch Außendinge auf unsere Sinne gemacht werden, scheint die Seele zuerst sich thätig zu beweisen. Später kommt sie dazu, über ihre eignen Thätigkeiten zu reflectiren und hierdurch sich eine neue Classe von Vorstellungen zu erwerben, welche man Reflexionsbegriffe nennen kann[4]). Bei dem ursprünglichen Gewinne der Vorstellungen auf diesem doppelten Wege verhält sich der Verstand durchaus nur leidend. Es steht nicht in seiner Gewalt, ob er diese Anfänge und Materialien sei-

---

1) l. c. §. 5.
2) l. c. §. 9.
3) l. c. §. 9—23.
4) l. c. §. 24.

ner Erkenntniß haben will oder nicht. Die meisten Gegenstände unserer Sinne dringen der Seele ihre besonderen Vorstellungen mit nöthigender Gewalt auf, und die Thätigkeiten unseres Geistes lassen stets wenigstens einige dunkle Begriffe von sich zurück. Kein Mensch kann sich dessen ganz unbewußt sein, was er thut, wann er denkt. Der Verstand vermag eben so wenig, solche einfache Vorstellungen entweder nicht aufzunehmen, wann sie der Seele sich darbieten, oder sie zu verändern, nachdem sie sich eingedrückt haben, oder sie auszulöschen und eigenmächtig neue zu bilden, als ein Spiegel im Stande ist, die Bilder von den vor ihm stehenden Gegenständen zurückzuweisen, zu verändern oder zu vernichten. Die Seele ist gezwungen, die Eindrücke von außen her aufzunehmen, so wie die uns umgebenden Körper nach verschiedenen Weisen auf die Sinnesorgane einwirken, und ebenfalls kann sie nicht die innere Wahrnehmung der an diese Eindrücke geknüpften Vorstellungen von sich abweisen [1]).

112. Zum richtigen Verständniß der Beschaffenheit, der Art und Weise und des Umfanges unseres Erkennens ist es besonders wichtig, zu bemerken, daß einige unserer Vorstellungen einfache und andere zusammengesetzte sind [2]). Nichts kann für einen Menschen einleuchtender sein, als die klare und deutliche Wahrnehmung, die er von einer einfachen Vorstellung hat. Denn sie enthält bloß eine einförmige Erscheinung oder Auffassung in unserer Intelligenz [3]) und ist nicht in verschiedene Vorstellungen auflösbar. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst eines einzigen Sinnes in die Seele, manche werden ihr durch das Medium mehrerer Sinne zugeführt, andere verdankt sie lediglich der Selbstbeobachtung, noch andere bieten sich ihr auf jedem Wege der Sinneswahrnehmungen und der Reflexionen dar [4]).

---

[1]) l. c. §. 25.

[2]) l. c. chap. II. §. 1.

[3]) one uniform appearance or conception in the mind.

[4]) l. c. chap. III. §. 1.

Die sämmtlichen Arten der einfachen Vorstellungen jedes Sinnes einzeln aufzuzählen, würde für unseren Zweck unnöthig sein, wenn es auch ausführbar wäre. Es ist aber nicht möglich, weil für sehr viele die Benennungen fehlen[1]). Unter ihnen haben wir am meisten zu berücksichtigen die Vorstellung der Dichtheit[2]). Wir erlangen sie durch den Tastsinn und sie entspringt aus der Wahrnehmung des Widerstandes, welchen ein Körper dem Eindringen anderer in den von ihm eingenommenen Ort so lange, bis er ihn verlassen, entgegensetzt. Keine Vorstellung wird uns so unablässig durch die Sinnesanschauung zugeführt, als diese. Man könnte sie auch mit dem Ausdruck „Undurchdringlichkeit" bezeichnen[3]), doch scheint die erste Benennung passender, weil sie einen mehr positiven Inhalt hat. Undurchdringlichkeit dagegen ist ein negativer Begriff und wohl eher eine Folge der Dichtheit, als diese selbst. Das Dichte denken wir uns als raumerfüllend. Der Widerstand, durch welchen ein Körper andere aus dem Raume zurückhält, den er einnimmt, ist so groß, daß keine Gewalt, wie beträchtlich sie auch sein möge, ihn zu überwinden vermag. Alle Körper in der Welt, wenn sie einen Tropfen Wasser von allen Seiten drückten, würden nicht im Stande sein, den Widerstand dieses so weichen Körperchens gegen ihren Andrang aufzuheben, bis er ihnen aus dem Wege ginge. Hierdurch unterscheidet sich die Vorstellung der Dichtheit von der des bloßen Raumes[4]), welcher keines Widerstandes und keiner Bewegung fähig ist, und von der gewöhnlichen Vorstellung der Härte[5]). Da man sich einen Körper in Bewegung

---

[1]) Z. B., führt Locke an l. c. §. 2.: sweet, bitter, sour, harsh and salt, are almost all the epithets we have to denominate that numberless variety of relishes, which are to be found distinct, not only in almost every sort of creatures, but in the different parts of the same plant, fruit or animal.

[2]) solidity. Vergl. über diesen Punct l. c. chap. IV.

[3]) impenetrability.

[4]) pure space.

[5]) hardness.

denken kann, während andere ruhen, so gibt uns die Vorstellung der von einem Körper verlassenen Stelle einen Begriff von dem bloßen Raum ohne Dichtigkeit, von dem Raume, welchen ein anderer Körper einnehmen kann, ohne Widerstand zu finden, oder ohne einen anderen aus seiner Stelle fortzudrängen. Die Härte unterscheidet sich dadurch von der Dichtigkeit, daß diese in der Raumerfüllung besteht und in der Ausschließung anderer Körper aus dem von einem Körper in Besitz genommenen Platze, jene aber in dem festen Zusammenhange von Theilen der Materie, welche bestimmte Massen von einer bemerkbaren Größe bilden, so daß das Ganze nicht leicht seine Gestalt ändert. Eigentlich sind „hart" und „weich" Namen, welche wir den Dingen bloß in Beziehung auf die Einrichtung unseres eigenen Körpers beilegen. Im Allgemeinen nennen wir diejenigen hart, welche uns eher Schmerz verursachen, als daß sie durch den Druck eines Theiles unseres Leibes ihre Gestalt verändern, und diejenigen dagegen weich, welche die Lage ihrer Theile zufolge eines leichten und unschmerzhaften Druckes verändern. Was nun die Dichtheit betrifft, so kommt diese dem härtesten Körper nicht mehr zu, als dem weichsten. Durch das Merkmal der Dichtheit unterscheidet sich die Ausdehnung eines Körpers von der Ausdehnung des Raumes. Jene ist der Zusammenhang oder die stetige Verbindung dichter, trennbarer und beweglicher Theile, diese aber die stetige Verbindung nicht dichter, untrennbarer und unbeweglicher Theile. Auf der Dichtheit der Körper beruht ihr gegenseitiger Anstoß, ihr Widerstand und die Bewegung durch den Stoß. Uebrigens läßt sich die Frage: was die Dichtheit sei? so wenig beantworten, als dies in Hinsicht auf jede andere einfache Vorstellung möglich ist. Unsere einfachen Vorstellungen sind das, was die Erfahrung uns lehrt. Der Versuch, sie durch Worte klarer zu machen, gelingt nicht besser, als der, einem Blinden durch Erklärung die Vorstellungen von Licht und Farben zu verschaffen [1]).

113. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen

---

[1]) l. c.

Sinn gewinnen, sind die vom Raum oder von der Ausdehnung, von der Gestalt, der Ruhe und der Bewegung[1]). Denn diese Objecte machen sowohl auf die Augen, als auf den Tastsinn Eindruck und ihre Vorstellungen werden durch beide Sinne in die Seele geleitet[1]).

Die Thätigkeiten der Seele, die wir vermöge der Reflexion in einfachen Vorstellungen anerkennen, sind auf folgende beide Hauptgattungen zurückzuführen, 1) auf das Denken, und 2) auf das Wollen. Das Vermögen, zu denken, ist der Verstand, wie das Vermögen, zu wollen, der Wille ist[2]).

Endlich zu den einfachen Vorstellungen, welche auf jede vorhandne Weise durch Sinneswahrnehmungen und durch Selbstbeobachtungen der Seele zugeführt werden, gehören: Vergnügen oder Lust und dessen Gegentheil Schmerz oder Unlust, Dasein, Einheit und Kraft[3]). Erstens Lust und Unlust verbinden sich fast mit allen Vorstellungen sowohl der Sensation als der Reflexion. Ferner, die Vorstellungen in unserem Geiste sehen wir für etwas an, das wirklich in uns, und die Dinge für etwas, das wirklich außer uns ist, mithin erkennen wir, daß sie existiren oder wir schreiben ihnen das Dasein zu. Drittens, Alles, was wir als ein einziges Ding betrachten, sei es nun ein reales Wesen oder eine Vorstellung, liefert dem Verstande den Begriff der Einheit. Wir beobachten viertens in uns selbst, daß wir verschiedene ruhende Theile unseres Körpers nach Belieben in Bewegung zu setzen vermögen, und die Einwirkungen, welche die Naturkörper auf einander üben, bieten sich in jedem Augenblick unseren Sinnen dar. Durch Beides wird uns der Begriff der Kraft gegeben. Außer diesen einfachen Vorstell-

---

[1]) l. c. chap. V.
[2]) l. c. chap. VI.
[3]) l. c. chap. VII.

ungen ist es noch der Begriff der Folge[1]), welcher gleichfalls sowohl durch Sinne als durch Reflexion, aber auf eine mehr stetige Weise, als durch die Außendinge, durch das, was in unserer eigenen Seele vorgeht, in uns hervorgebracht wird. Denn im Zustande des Wachens und Bewußtseins machen unsere Vorstellungen eine Reihe aus, in welcher ohne Unterbrechung die eine vorübergeht und die andere zum Vorschein kommt[2]).

Die angeführten sind, wenn nicht alle, doch wenigstes die bemerkenswerthestens einfachen Vorstellungen, aus denen unsere gesammte Erkenntniß besteht. Bedenkt man, wie viele Worte aus den mannigfaltigen Zusammensetzungen von vier und zwanzig Buchstaben entstehen können, oder erwägt man die Unendlichkeit der Verbindungsweisen der Zahl, so wird man es minder befremdend finden, daß diese wenigen einfachen Vorstellungen zureichen, das scharfsinnigste und umfassendste Denkvermögen zu beschäftigen und den Stoff zu den mannigfachen Erkenntnissen und den noch verschiedenartigeren Einbildungen und Meinungen des Menschengeschlechtes herzugeben[3]).

114. Nächst dem Unterschiede zwischen den einfachen und den zusammengesetzten Vorstellungen haben wir den zwischen den Vorstellungen der ursprünglichen und der abgeleiteten Eigenschaften der Körper vornehmlich zu berücksichtigen[4]).

Die ursprünglichen, realen oder ersten Eigenschaften[5]) sind solche, welche von dem Körper in jedem Zustande desselben durchaus unzertrennlich sind, welche der Sinn beständig in jedem wahrnehmbaren Theile der Materie findet und welche der Verstand als

---

[1]) succession.

[2]) l. c. §. 9.

[3]) l. c. §. 10.

[4]) Vergl. hierüber l. c. chap. VIII.

[5]) original, primary, real qualities of body.

nothwendig an jedem Theile der Materie haftend denkt, auch an dem wegen seiner Kleinheit nicht einzeln in die Sinne fallenden. Sie bestehen in der Dichtheit, Ausdehnung, Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe der Körper [1]).

Den abgeleiteten liegt an ihren Gegenständen nichts Anderes zum Grunde, als das Vermögen, durch ihre ursprünglichen Eigenschaften, durch die Größe, Gestalt, Verbindung und Bewegung ihrer kleinsten, für sich nicht wahrnehmbaren Theile in uns verschiedene Sinneswahrnehmungen hervorzubringen, z. B. Farben, Töne, Geschmacksempfindungen. Man nennt sie gewöhnlich sinnliche Eigenschaften [2]). Zu ihnen kann man noch eine dritte Art von Eigenschaften hinzufügen, welche gleichfalls nur in bloßen Vermögen bestehen, aber nicht minder in ihren Gegenständen wirkliche Eigenschaften sind, als die abgeleiteten. Sie zeigen sich darin, daß ein Körper vermittelst der besonderen Beschaffenheit seiner ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung eines anderen Körpers Veränderungen zu bewirken vermag, denen zufolge dieser alsdann unsere Sinne anders anregt, als zuvor. Man nennt sie gemeiniglich Kräfte [3]). So ist z. B. die Kraft des Feuers, durch seine Grundeigenschaften eine neue Farbe oder eine andere Consistenz in dem Wachs oder Thon hervorzubringen, eben so wohl eine Eigenschaft desselben, als seine Kraft, in uns eine vorher nicht in uns vorhandene Wahrnehmung von der Wärme oder vom Brennen zu veranlassen, welches durch die Größe, Verbindung und Bewegung seiner kleinsten für sich unmerklichen Theile geschieht.

115. Bei dieser Gelegenheit bietet sich die Frage dar, auf welche Weise die Körper Vorstellungen in uns hervorbringen.

---

1) l. c. §. 9.

2) l. c. §. 10.: secondary qualities, usually called sensible qualities.

3) l. c. §. 10. u. 23.: These are usually called powers.

Dies geschieht offenbar vermöge des Anstoßes, als der einzigen denkbaren Weise, wie Körper eine Einwirkung üben können [1]. Die ursprünglichen Eigenschaften eines jeden anschaulichen Körpers werden alsdann von der Seele erkannt, wann eine gewisse Bewegung erfolgt, die von ihnen ausgehend vermittelst unserer Nerven oder Lebensgeister durch einige Theile unseres Leibes hindurch bis in das Gehirn oder den Sitz der Sinneswahrnehmung sich fortpflanzt, um daselbst in unserer Seele die bestimmteu ihnen entsprechenden Vorstellungen zu erzeugen. Da wir nun die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung derjenigen Außendinge, die eine merkliche Größe besitzen, schon in einiger Entfernung mit dem Gesicht aufzufassen im Stande sind, so ist es einleuchtend, daß von ihnen einige äußerst feine, in unserer äußeren Umgebung nicht bemerkbare Körperchen in die Augen kommen und daß diese von da eine Bewegung zu dem Gehirne fortführen, durch welche jene Anschauungen in uns bewirkt werden. Auf die nämliche Weise, läßt sich annehmen, entstehen in uns die Wahrnehmungen der abgeleiteten Eigenschaften. Sie entspringen aus der Einwirkung gewisser, wegen ihrer Kleinheit nicht unmittelbar bemerkbarer Theilchen auf unsere Sinne [2]. Offenbar gibt es eine beträchtliche Menge so kleiner Körper, daß wir durch Sinnesanschauung ihre Größe, Gestalt und Bewegung nicht entdecken, was bei den Theilen der Luft und des Wassers am Tage liegt. Vielleicht existiren auch noch weit kleinere, als diese, welche sich zu ihnen eben so verhalten, wie Wasser- und Lufttheilchen zu Erbsen und Schloßen. Durch die verschiedenen Bewegungen, Gestalten, Größen und Zahlen solcher Theilchen werden die verschiedenen Organe unserer Sinne afficirt und dadurch werden die mannigfaltigen Wahrnehmungen von den Farben und Gerüchen hervorgebracht, wie auch von dem Geschmack und den Tönen und von ähnlichen empfindbaren Beschaffenheiten [3].

---

[1]) l. c. §. 11.
[2]) l. c. §. 13.
[3]) l. c.

Hieraus ergibt sich leicht die Bemerkung, daß die Vorstellungen der ursprünglichen Eigenschaften der Körper Abbildungen derselben sind und daß die Originale dieser Vorstellungen wirklich in den Körpern selbst existiren. Hingegen die Vorstellungen, welche in uns durch die abgeleiteten Eigenschaften hervorgebracht werden, haben mit ihnen gar keine Aehnlichkeit [1]). Diese letzteren Eigenschaften sind an sich selbst nichts Anderes, als Kräfte der Körper, Vorstellungen zu veranlassen, nach welchen wir den Körpern Benennungen beilegen. Was in unserer Wahrnehmung süß oder blau oder warm ist, das ist in den Körpern, denen wir diese Merkmale beilegen, lediglich eine gewisse Größe, Gestalt und Bewegung ihrer nicht bemerkbaren Bestandtheile [2]).

116. In der Reihe der Gegenstände einfacher Vorstellungen verdienen eine besondere Betrachtung die Hauptarten der im Erkennen zusammenwirkenden Fähigkeiten, welche als Gegenstände dieser Art der Reflexion erscheinen. Unter ihnen ist das Wahrnehmungsvermögen am frühesten für den Erwerb von Vorstellungen wirksam, und der Begriff desselben ist der erste nnd einfachste, den wir durch die Reflexion gewinnen [3]). Die Wahrnehmung findet nur dann Statt, wann Veränderungen in dem Körper, welche bis zum Gehirne fortgeleitet worden sind, die Seele berühren. Das Wahrnehmungsvermögen macht das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Thierreich und den niedrigeren Wesen der Natur aus. Auf dem Wahrnehmen beruht der erste Schritt und die erste Bedingung zur Erkenntniß, deren ganzer Stoff durch dasselbe ursprünglich in die Seele geleitet wird. Je weniger Sinne ein Mensch oder ein anderes Geschöpf besitzt, je schwächere und wenigere Eindrücke auf die Sinne erfolgen und je minder lebhaft die Seelenkräfte sind, die sich mit ihnen beschäftigen, desto größer ist der Abstand zwischen

---

1) l. c. §. 15.

2) l. c.

3) l. c. chap. IX. §. 1.

ihrer Erkenntniß und derjenigen, welche bei andern Menschen gefunden wird[1]).

Das zweite Vermögen, vermittelst dessen die Seele einen weiteren Fortschritt zur Erkenntniß macht, ist das des Behaltens oder der Aufbewahrung der einfachen, durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gegebenen Vorstellungen[2]). Es zeigt sich auf eine doppelte Weise thätig. Erstens, indem die Vorstellungen, welche in die Seele eingeführt worden sind, eine Zeitlang wirklich in der Vergegenwärtigung erhalten werden. Hierin besteht die Betrachtung, Contemplation[3]). Zweitens durch Wiederbelebung oder Erneuerung der Vorstellungen, die nach dem Eindrucke verschwanden oder gleichsam aus dem Gesicht auf die Seite gelegt wurden. Dies nennt man das Gedächtniß, welches gleichsam die Vorrathskammer unserer Vorstellungen ist[4]). Vorstellungen sind aber nichts Anderes als Vergegenwärtigungen im Bewußtsein, mit ihrer bestimmten Anerkennung hören sie auf, etwas zu sein. Daher bedeutet der Ausdruck „etwas in dem Behältnisse des Gedächtnisses niederlegen" nur so viel, daß wir die Fähigkeit besitzen, in vielen Fällen die ehemals in uns aufgetretenen Vorstellungen mit dem Bewußtsein ihres ehemaligen Vorhandenseins wieder zu beleben. In diesem Sinne sagt man, unsere Vorstellungen befinden sich in dem Gedächtnisse, da sie doch in der That nirgends als in dem Vergegenwärtigungsact existiren. Die Aufmerksamkeit und die Wiederholung tragen viel dazu bei, dem Gedächtniß etwas einzuprägen. Diejenigen Gegenstände aber, welche von selbst bei der ersten Erscheinung den tiefsten und dauerhaftesten Eindruck machen, sind die entweder von Lust oder von Schmerz begleiteten.

117. Eine andere für die Erkenntniß wichtige Seelenthätig-

---

[1]) l. c. §. 2—15.

[2]) l. c. chap. X. §. 1.

[3]) l. c.

[4]) l. c. §. 2. Vergl. hierüber l. c. §. 2—10.

keit entspringt aus dem Unterscheidungsvermögen[1]), durch welches die verworrenen Vorstellungen zu deutlichen erhoben werden. Von der Deutlichkeit der Begriffe, von der Fähigkeit, auch die geringsten Verschiedenheiten an den Objecten aufzufassen, hängt großentheils das Treffende des Urtheils und die Sicherheit der Schlußfolgerung ab. Die Urtheilskraft ist als Folge des Unterscheidungsvermögens dem Witz entgegengesetzt. Der Witz beruht hauptsächlich auf der Verbindung der Vorstellungen. Er zeigt sich nämlich in einer schnellen und mannigfaltigen Zusammenstellung solcher Dinge, welche in gewisser Hinsicht einander ähnlich oder zusammenpassend sind, um dadurch gefällige Gemälde und angenehme Anschauungen für die Einbildungskraft zu erzeugen. Die Urtheilskraft dagegen äußert sich in einer sorgfältigen Sonderung von Vorstellungen, in denen auch nur die kleinste Verschiedenheit gefunden werden kann, um zu verhüten, daß wir nicht, durch Aehnlichkeit oder Verwandtschaft getäuscht, ein Ding für das andere nehmen[2]). Zur gehörigen Unterscheidung der Vorstellungen trägt vornehmlich ihre Klarheit und Bestimmtheit bei.

Ferner kommt für die Vermehrung und Vervollkommnung unserer Vorstellungen die Thätigkeit des Vermögens der Vergleichung[3]) in Betracht, die in Ansehung ihres Umfanges, ihrer Grade, im Betreff der Zeit und des Raumes und anderer Umstände erfolgt. Aus ihr erwächst ein zahlreicher Stamm von Begriffen, die wir unter dem Namen der Verhältnißbegriffe zusammenfassen.

Nächst ihr beobachten wir in unserem Gemüth ein Verbindungsvermögen[4]), welches verschiedene durch Sinneswahrnehmung und Reflexion gegebene einfache Vorstellungen verknüpft und aus ihnen zusammengesetzte bildet. Zu dieser Verbindung läßt sich auch

---

[1]) l. c. chap. XI.
[2]) l. c. §. 2.
[3]) l. c. §. 4.
[4]) l. c. §. 6.

noch die Erweiterung der Vorstellungen rechnen. In ihr ist zwar die Zusammensetzung minder sichtbar, jedoch werden durch sie wirklich Vorstellungen zusammengereiht, obgleich nur einartige. So erzeugen wir z. B. den Begriff von einem Dutzend durch die Addition mehrerer Einheiten.

Endlich trägt viel zur Ausbildung unserer Vorstellungen bei das von dem Gebrauche der Sprache unzertrennliche Abstractionsvermögen [1]). Wir bedienen uns der Worte als äußerer Zeichen unserer innern Vorstellungen. Da die letzteren von individuellen Dingen gewonnen werden, so müßte es eine unendliche Zahl von Sprachzeichen geben, wenn jede einzelne eine besondere Benennung erhalten sollte. Um dies zu vermeiden, erhebt der Verstand die besonderen Vorstellungen zu allgemeinen. Er betrachtet sie als solche Erscheinungen im Innern, welche aus dem Zusammenhange mit den übrigen existirenden Gegenständen herausgehoben und von den die reale Existenz begleitenden Umständen, z. B. von Zeit und Raum, abgesondert werden. Dies Verfahren heißt die Abstraction [2]). Die in Anschauung der Individualobjecte aufgefaßten Vorstellungen werden hierdurch allgemeine Vergegenwärtigungsmittel sämmtlicher Dinge in einer und derselben Gattung, und ihre Namen werden allgemeine Benennungen, welche auf Alles anwendbar sind, was mit den abstracten Begriffen Einstimmiges existirt. Diese so entstandenen bloß subjectiven Erscheinungen in der Seele bewahrt der Verstand zugleich mit den an sie geknüpften Sprachzeichen auf, ohne darauf zu achten, wie, woher und mit welchen begleitenden Wahrnehmungen sie in die Seele kommen, und gebraucht sie als Regeln für die Classificirung und Benennung der existirenden Dinge, insofern diese mit ihnen als mit ihren Gemeinbildern übereinstimmen [3]).

---

[1]) l. c. §. 8 — 11.
[2]) l. c. §. 9.
[3]) l. c. §. 9.

118. Wenn unser Geist bei der Aufnahme der bisher von uns betrachteten einfachen, theils aus Sinneswahrnehmung, theils aus Selbstwahrnehmung herrührenden Vorstellungen leidend sich verhält und keine derselben willkürlich zu erzeugen vermag, so übt er aber auch an ihnen verschiedene Thätigkeiten mit Spontaneität aus, indem er aus ihnen, als den Materialien und Grundlagen der übrigen, neue Vorstellungen auf unendlich mannigfaltige Weise bildet und ableitet. Vorzüglich sind es drei Handlungen, durch welche er seine selbstthätige Macht in Behandlung und Verarbeitung der einfachen Vorstellungen äußert, die Zusammensetzung, die Vergleichung und die Abstraction [1]).

Die Menge und Mannigfaltigkeit der aus Zusammensetzung entstehenden Begriffe ist zwar unübersehbar groß. Jedoch lassen sie sich auf folgende drei Classen zurückzuführen. Sie erscheinen entweder 1) als innere Bestimmungen der Dinge, oder 2) als Substanzen oder 3) als Verhältnißbegriffe [2]).

Die inneren Bestimmungen sind solche zusammengesetzte Vorstellungen, welche nicht für etwas an sich Bestehendes, sondern für etwas von Substanzen Abhängiges, für Eigenschaften, Beschaffenheiten und Zustände derselben in unserem Bewußtsein gelten [3]). Sie sind entweder einfache oder gemischte. Jene bestehen in Veränderungen oder Verbindungen einer und derselben einfachen Vorstellung, ohne Einmischung einer anderen, wie z. B. die Begriffe „ein Dutzend, ein Schock.“ Diese enthalten eine Verknüpfung verschiedener, nicht gleichartiger Vorstellungen, wie z. B. die Begriffe der Schönheit, des Diebstahls [4]).

Zu den einfachen Bestimmungen gehören unzählig viele, welche wir aus der einfachen Vorstellung des Raumes bilden [5]). Jede

[1]) l. c. chap. XII. §. 1.
[2]) l. c. chap XII. §. 3.
[3]) l. c. §. 4.
[4]) l. c. §. 4.
[5]) Vergl. über diesen Punct l. c. chap. XIII.

Entfernung ist eine andere Modification des Raumes und jede Vorstellung einer besonderen Entfernung oder eines verschiedenen Raumes ist eine einfache Bestimmung dieser Vorstellung. Der Begriff der räumlichen Unermeßlichkeit entspringt aus unserem Vermögen, jede Vorstellung, die wir von einer Entfernung haben, so oft zu vervielfältigen, als wir wollen, ohne hierbei jemals zu einem Endpuncte zu gelangen. Eine andere Modification der Raumvorstellung ist die Figur, d. h. die Anschauung des Verhältnisses, in welchem die Grenzen der Ausdehnung, also die eines beschränkten Raumes zu einander stehen. Sie kann auf eine unendlich mannigfaltige Weise in uns verändert werden. Ferner gehört hierher der Begriff des Ortes. Wie wir uns bei dem bloßen Raume das Verhältniß der Entfernung zwischen zwei Körpern oder Puncten überhaupt denken, so betrachten wir, wenn vom Orte die Rede ist, das Verhältniß des Abstandes zwischen einem Gegenstand und zwei oder mehreren Puncten, von denen angenommen wird, daß sie in der stattfindenden Entfernung von einander beharren. Daß Ausdehnung und Körper verschiedene Vorstellungen sind, erhellt daraus, weil nicht der Ausdehnung, wohl aber dem Körper Dichtheit und Widerstand gegen den Anstoß zukommt, und weil die Theile des bloßen Raumes unzertrennlich sind, so daß ihr stetiger Zusammenhang weder wirklich, noch in Gedanken aufgehoben werden kann. Auch ergibt sich die Verschiedenheit unseres Begriffes der bloßen Ausdehnung oder des Raumes von dem des Körpers schon daraus, weil der Begriff, den wir vom leeren Raume haben, eine offenbare Thatsache ist. Denn manche Denker forschen und streiten darüber, ob es einen leeren Raum gebe oder nicht? Ohne den Begriff von einem körperleeren Raume zu besitzen, könnte man dessen Existenz nicht in Untersuchung ziehen. Enthielte der Begriff des Körpers nicht noch etwas mehr als den Begriff des bloßen Raumes, so wäre es vernünftiger Weise gar nicht möglich, auch nur einen Zweifel über die durchgängige Erfüllung des Raumes in der Welt aufzuwerfen.

119. Es gibt eine andere Art von Abstand oder Länge, deren Vorstellung wir nicht von den beharrlichen Theilen des Raumes,

sondern von den fließenden, immer wechselnden Theilen der Aufeinanderfolge erhalten. Diese nennen wir die Dauer [1]). Ihre einfachen Bestimmungen sind die verschiedenen Längen derselben, von denen wir verschiedene Vorstellungen haben, als Stunden, Tage, Jahre, Zeit und Ewigkeit.

Jedem, der die Veränderungen in seiner eigenen Seele beobachtet, leuchtet ein, daß während des Zustandes des Wachens in ihm unaufhörlich die eine Vorstellung schwindet und eine andere an deren Stelle tritt. Die Reflexion über diesen Wechsel der Vorstellungen in unserer Seele verschafft uns unmittelbar den Begriff der Aufeinanderfolge. Der Abstand zwischen Theilen der Aufeinanderfolge oder zwischen der Erscheinung zweier Vorstellungen in uns ist das, was wir Dauer nennen. Während wir denken oder Vorstellungen successiv in uns aufnehmen, sind wir uns unseres Daseins bewußt, und demnach nennen wir die Fortsetzung der Existenz unseres Selbstes oder eines anderen mit unserem Denken coexistirenden Dinges, insofern sie durch die Folge unserer Vorstellungen gemessen wird, die Dauer dieser Gegenstände [2]). Nach Erwerbung der Anerkennung der Dauer ist es dem Verstande natürlich, zunächst ein gewisses Maß für die Dauer überhaupt festzusetzen, damit er ihre Längen und die bestimmte Ordnung zu beurtheilen vermöge, in welcher die Dinge existiren. Ohne ein solches Maß würde ein großer Theil unserer Kenntnisse verworren und ein großer Theil der Geschichte unbrauchbar sein. Dieser Betrachtung der Dauer, welche durch gewisse Perioden bestimmt und durch gewisse Abschnitte oder Epochen bezeichnet wird, kommt im eigentlichsten Sinne der Name der Zeit zu [3]). Der Begriff der Ewigkeit gewinnt daraus seinen Ursprung, daß wir im Stande sind, in unseren Gedanken gewisse Längen der Dauer an einander zu setzen, so oft wir wollen, sie

---

[1]) Man vergl. hierüber l. c. chap. XIV.

[2]) l. c. chap. XIV. §. 3.

[3]) l. c. §. 17.

entweder auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft zu beziehen und dergestalt ins Unendliche fortzufahren [1]).

120. Unter allen Vorstellungen wird keine unserem Erkenntnißvermögen auf mehreren Wegen zugeführt und ist keine einfacher, als die der Einheit [2]). Jeder Gegenstand, der unsere Sinne beschäftigt, jeder Gedanke in unserem Inneren bringt diese Vorstellung mit sich. Demnach ist sie, in Rücksicht ihrer Anwendbarkeit auf alle Objecte, die allgemeinste unserer Vorstellungen. Durch die in unserem Denken erfolgende Wiederholung derselben und durch die Zusammenstellung der Wiederholungen gelangen wir zu den zusammengesetzten Vorstellungen ihrer Bestimmungen oder der Zahlbestimmungen. Die einfachen Bestimmungen der Zahl sind unter allen die deutlichsten. Da sie Verbindungen der Einheit sind, welche in sich nichts Mannigfaltiges und Unterscheidbares außer dem Gradunterschiede von Mehr und Weniger enthalten, so scheinen für jede derselben besondere Ausdrücke oder Sprachzeichen nothwendiger zu sein, als bei jeder anderen Art von Vorstellungen [3]).

Unser Begriff von der Unendlichkeit [4]), den wir auf Raum, Zeit und Zahl anwenden, und welcher daraus entspringt, daß wir hier nie auf ein Letztes bei der Zusammensetzung unserer Vorstellungen kommen, ist an sich betrachtet nur ein negativer, aber er enthält bei jeder bestimmten Anwendung etwas Positives. Wenn wir uns z. B. einen unendlichen Raum denken wollen, so bilden wir uns zuerst eine vielumfassende Vorstellung von etwa einer Million Meilen, und vervielfältigen vielleicht noch einigemal diese Größe. Was wir dergestalt in unseren Gedanken zusammenfassen, ist etwas Positives. Aber von demjenigen, was über eine solche Größe in unserer Vorstellung des unendlichen Raumes hinausgeht, besitzen

[1]) l. c. §. 28.
[2]) l. c. chap. XVI.
[3]) l. c. §. 1—6.
[4]) infinity. l. c. chap. XVII.

wir eben so wenig eine positive Anerkennung, als ein Schiffer von der Meerestiefe hat, nachdem er einen großen Theil des Senkbleies hinabgelassen, ohne den Grund zu erreichen.

121. Die Ursache der Bildung der gemischten Bestimmungen liegt in dem Zwecke der Sprache, welcher hauptsächlich auf der Bezeichnung und möglichst schnellen Mittheilung unserer Gedanken beruht[1]). Demnach verknüpft man einzelne Vorstellungen zu zusammengesetzten Begriffen und heftet sie an Worte, wenn man im Leben und in der geselligen Unterhaltung häufigen Gebrauch von

[1]) l. c. chap. XXII. Vergl. B. III. chap. II. §. 1. u. 2.: Da die Zwecke des geselligen Lebens, sagt Locke daselbst, nicht ohne Mittheilung der Gedanken erreicht werden können, so war es nothwendig, daß die Menschen äußere sinnenfällige Zeichen erfanden, vermittelst welcher sie die unsichtbaren Vorstellungen, aus denen ihre Gedanken bestehen, Andern kundgeben. Hierzu sind keine Zeichen passender, als die articulirten Laute, sowohl wegen ihrer Mannigfaltigkeit, als auch wegen der Schnelligkeit und Leichtigkeit, womit Jeder sie bilden kann. Hierdurch wird es begreiflich, wie die Worte, welche von der Natur zu diesem Gebrauche so wohl geeignet sind, den Menschen zu Zeichen ihrer Vorstellungen dienen. Jedoch findet kein natürlicher Zusammenhang zwischen beiden Statt, denn sonst würde es nur eine einzige Sprache unter allen Menschen geben, sondern die Worte werden willkürlich mit bestimmten Vorstellungen verknüpft. Der Nutzen, den sie den Menschen gewähren, zeigt sich theils darin, daß durch sie die Vorstellungen geäußert und Anderen gleichsam vor Augen gelegt werden, theils auch darin, daß sie unserem Gedächtnisse das Behalten unserer eigenen Gedanken erleichtern. In ihrer ersten oder unmittelbaren Bedeutung beziehen sich die Worte bloß auf die Vorstellungen dessen, der sich ihrer bedient, so unvollkommen und nachlässig diese Vorstellungen auch von den Gegenständen gewonnen sein mögen, für deren Vergegenwärtigungsmittel sie gelten.

ihnen macht. Andere Vorstellungen hingegen, deren zu gedenken man selten Gelegenheit hat, läßt man vereinzelt und ohne Benennungen, durch welche sie zu Einem Begriffe verbunden werden. Man stellt sie lieber, wann es nöthig ist, für sich mit ihren besonderen Worten vor, anstatt das Gedächtniß mit so vielen zusammengesetzten Begriffen und ihren Namen zu belästigen, zu deren Anwendung sich selten oder nie eine Veranlassung findet.

Prüfen wir den Begriff, den wir von der „abstracten Substanz überhaupt" haben, so gelangen wir zu dem Resultat, daß er nur die Voraussetzung von einem uns unbekannten Etwas in sich faßt, welches der Träger solcher Eigenschaften ist, denen unsere einfachen Vorstellungen entsprechen und die gemeiniglich „Accidenzen" genannt werden. Die angegebene Voraussetzung ist uns nothwendig, weil wir uns nicht denken können, daß jene Eigenschaften ohne Etwas bestehen, woran sie haften oder was sie hält. Jedoch ist dieses Etwas für uns keineswegs erkennbar, und der einfache Begriff der reinen Substanz im Allgemeinen ein dunkler und bloß relativer [1]). Die zusammengesetzten Begriffe, die wir von bestimmten Gattungen der besonderen Substanzen haben, sind nichts Anderes, als verschiedene Verknüpfungen einfacher Vorstellungen, von deren Gegenständen wir erfahrungsmäßig wissen, daß sie zusammen existiren, und voraussetzen, daß sie aus der eigenthümlichen inneren Einrichtung oder aus dem unbekannten Wesen eines ihnen zum Grunde liegenden unbegreiflichen Dinges herrühren [2]). Von dieser Art sind die Begriffe „Mensch, Pferd, Sonne, Wasser, Eisen." In unseren Begriffen von körperlichen Substanzen stellen wir uns nebst den ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften der Körper zugleich auch ihre Fähigkeiten vor, solche Modificationen in den ursprünglichen Eigenschaften wechselsweise an einander hervorzubringen, daß sie dadurch neue Anschauungen in uns veranlassen, oder mit anderen Worten, ihre sogenannten thätigen und leidenden

---

[1]) l. c. chap. XXIII. §. 1—3.

[2]) l. c. §. 3.

Vermögen [1]), deren Anerkennungen sich, so weit sie in uns Statt finden, auf die sinnlichen einfachen Vorstellungen zurückführen lassen. Denn wir würden z. B. nicht das Mindeste von der Anziehungskraft wissen, welche der Magnet im Bezug auf das Eisen übt, wenn sie uns nicht in einer wahrnehmbaren Bewegung des letzteren sich kund gäbe. Ohne Zweifel besitzen die Körper, mit denen wir täglich zu thun haben, mannigfaltige Vermögen, Veränderungen in einander zu veranlassen, welche wir nicht einmal ahnen, weil sie niemals in sinnenfälligen Wirkungen erscheinen. Ueberhaupt ist es gewiß, daß die Vermögen einen großen Theil unserer zusammengesetzten Begriffe von besonderen Substanzen ausmachen [2]).

122. In den Verhältnißbegriffen [3]) stellen wir keine Merkmale, welche einem Gegenstande für sich allein genommen zukommen, sondern gegenseitige Beziehungen zwischen den Dingen vor. Jedes Object kann in beinahe zahllosen Verhältnissen zu anderen Objecten gedacht werden. Hierin liegt der Ursprung eines nicht geringen Theiles unserer Gedanken und Worte. Die Verhältnißbegriffe sind ebensowohl, wie alle übrigen Begriffe, auf einfache Vorstellungen zurückzuführen. Unter ihnen ist der wichtigste und umfassendste der von Ursache und Wirkung [4]). Dieser entspringt in uns aus folgender Wahrnehmung. Bei der Kenntniß, welche uns unsere Sinne von dem beständigen Wechsel der Dinge verschaffen, können wir nicht umhin, zu bemerken, daß verschiedene besondere Substanzen und Eigenschaften zu existiren beginnen und daß sie ihr Dasein von der hierzu erfoderlichen Hinzukunft und Thätigkeit eines anderen Wesens erhalten. Alles, was irgend einen Gegenstand einfacher und zusammengesetzter Vorstellungen hervorbringt, bezeichnen wir mit dem allgemeinen Ausdruck „Ursache", und was hervorgebracht wird, heißt uns „Wirkung". Indem wir z. B. finden, daß in

---

[1]) l. c. §. 9. Vergl. B. II. Chap. XXI. §. 2.

[2]) l. c. §. 9. u. 10.

[3]) l. c. chap. XXV.

[4]) l. c. chap. XXVI. §. 1 — 3.

der Substanz, die wir Wachs nennen, die einfache Vorstellung der Flüssigkeit, welche vorher nicht in jener anzutreffen war, durch die Wirksamkeit eines gewissen Grades von Hitze beständig veranlaßt wird, so erscheint uns die Hitze in Beziehung auf die Flüssigkeit als die Ursache und letztere als die Wirkung. Oder wir bemerken, daß die Substanz „Holz", also ein gewisser an dies Wort geknüpfter Inbegriff von Gegenständen einfacher Vorstellungen durch die Kraft des Feuers in eine andere Substanz, in Asche verwandelt wird, und betrachten demzufolge das Feuer als die Ursache der Asche und diese als die Wirkung des Feuers. Im Besitze dieses Begriffes unterscheidet der Verstand leicht zwei Hauptarten des mannigfaltigen Werdens der Dinge. Die eine besteht darin, daß ein Gegenstand ins Dasein eintritt, von welchem vorher kein Theil angetroffen wurde, z. B. ein neuer Theil der Materie, der bis dahin nicht vorhanden war, erscheint in der Natur. Dies nennt man Schöpfung[1]). Nach der zweiten wird ein Gegenstand aus schon vorhandenen Theilen gebildet, da er nur in derjenigen Verbindung derselben, welche seinem zusammengesetzten Begriff entspricht, zuvor noch nicht existirte. Eine solche Entstehung heißt im Bezug auf eine Substanz, die nach dem gewöhnlichen Naturlauf durch ein inneres Princip hervorgebracht wird, welches auf verborgenen, nicht in die Sinne fallenden Wegen wirkt, die Erzeugung[2]). Ein Machen[3]) dagegen heißt sie, wenn die Ursache eine äußerliche ist und die Wirkung durch eine sinnenfällige Trennung oder Aneinanderfügung unterscheidbarer Theile bewerkstelligt wird. Auf diese Weise entstehen alle Werke der Kunst[4]).

2) Von der Erkenntniß.

123. Die Vorstellungen, deren Ursprung und Natur bis jetzt

---

[1]) creation.

[2]) generation.

[3]) mading.

[4]) l. c. §. 2.

in Erwägung gezogen wurden, machen den einzigen unmittelbaren Gegenstand aller unserer Gedanken und Schlüsse aus. Offenbar hat es unser Erkennen zunächst nur mit ihnen zu thun. Daher scheint die Erkenntniß nichts Anderes zu sein, als die Wahrnehmung theils der Verbindung und Uebereinstimmung, theils der Nichtübereinstimmung und des Widerstreites zwischen unseren Vorstellungen [1]. Wo diese Wahrnehmung fehlt, da mögen wir uns etwas einbilden, muthmaßen oder glauben, aber wir erkennen nicht. Die Einstimmung oder Nichtübereinstimmung findet in vier Arten verschiedener Rücksichten Statt, nämlich in Hinsicht 1) auf Einerleiheit und Verschiedenheit, 2) auf Verhältnisse, 3) auf Zugleichsein und nothwendige Verknüpfung, 4) auf wirkliches Dasein [2].

In der Evidenz, in der einleuchtenden Gewißheit unseres Erkennens lassen sich folgende Grade unterscheiden, welche auf der verschiedenen Weise beruhen, wie der Verstand die Uebereinstimmung oder den Widerstreit zwischen seinen Vorstellungen wahrnimmt [3]. Der erste und höchste Grad kommt der anschaulichen Erkenntniß zu [4]. Sie besteht darin, daß unser Geist jene Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit unmittelbar durch die in Betracht kommenden Vorstellungen selbst, ohne Dazwischenkunft irgend einer anderen, einsieht. Bei ihr bedarf es also keiner Beweisführung und keiner Prüfung, sondern ihre Wahrheit wird von der Seele wahrgenommen, wie das Licht von dem Auge, durch die bloße Richtung darauf. Auf solche Weise erkennen wir, daß weiß nicht schwarz und daß ein Cirkel kein Triangel ist, daß Drei mehr als Zwei und eben so viel als Eins und Zwei beträgt. Von dieser Anschauung, deren Gewißheit die höchste ist, welche sich denken und suchen läßt, hängt die Evidenz aller übrigen Erkenntniß ab.

---

[1] l. c. B. IV. chap. I. §. 1. u. 2.

[2] l. c. §. 3: 1) identity or diversity, 2) relation, 3) coexistence or necessary connexion, 4) real existence.

[3] l. c. chap. II. §. 1.

[4] l. c.: intuitive knowledge.

Der nächstfolgende Grad findet da Statt, wo unser Geist zwar die Uebereinstimmung oder den Widerstreit von Vorstellungen gewahrt, aber nicht unmittelbar, sondern wo er der Dazwischenkunft oder Vermittlung anderer Vorstellungen bedarf, um sie zu entdecken. Diese Verstandeshandlung heißt rücksichtlich auf die Verbindungsweise der Vorstellungen das Schließen, in Hinsicht auf ihren Zweck die Demonstration oder die wissenschaftliche Beweisführung, und die durch sie gewonnene Erkenntniß ist die durch den Schluß erweisliche [1]. Sie besitzt zwar Gewißheit, aber keine so augenscheinliche und keine so schnell einleuchtende, wie die anschauliche Erkenntniß. Sie erfodert eine feste Richtung des Blickes und Verfolgung des Gegenstandes und ein allmähliges stufenweises Fortschreiten von dem Einen zu dem Anderen. Auch geht ihr ein Zweifel voraus, welcher erst dadurch gehoben wird, daß man mit Hülfe der Mittelbegriffe die Einsicht in die Einstimmung oder Nichteinstimmung der in Frage stehenden Vorstellungen erlangt. Bei jedem Schritte, den unser Verstand in Erwerbung der demonstrativen Erkenntniß thut, bedarf er einer anschaulichen Erkenntniß von dem Verhältniß, in welchem die zu verbindenden oder zu trennenden Vorstellungen zum nächsten Mittelbegriffe stehen. Sonst würde dies Verhältniß selbst wieder einen Beweis erfodern. Weil nun das Gedächtniß bei langen Deductionen und Reihenfolgen von Beweisen die Einstimmung oder den Widerstreit der vermittelnden Begriffe nicht immer mit Leichtigkeit und Treue behält, so ist deshalb die demonstrative Erkenntniß häufig unvollkommner, als die intuitive, und man ergreift bei dem Streben nach ihr nicht selten Falschheit für Wahrheit [1]).

124. Man hat allgemein für ausgemacht genommen, die Mathematik allein sei einer demonstrativen Gewißheit fähig. Jedoch liegt es wohl nur an dem Mangel einer gehörigen Methode, nicht einer zureichenden Evidenz in den Gegenständen, daß man bisher die Demonstration nicht auch in anderen Theilen des Wissens durch-

---

[1]) l. c. §. 2. seq.: demonstrative knowledge.

[2]) l. c. §. 4—8.

zuführen vermochte. Denn überall, wo wir Vorstellungen besitzen, deren Uebereinstimmung oder Widerstreit unmittelbar von dem Verstand eingesehen werden kann, bietet sich uns anschauliche Erkenntniß dar, und überall, wo ein Urtheil in Folge anschaulicher Erkenntniß des Verhältnisses der in Frage stehenden Vorstellungen zu vermittelnden Begriffen gefällt werden kann, ist uns die demonstrative Erkenntniß erreichbar. Diese ist hiernach keineswegs auf die Vorstellungen der Ausdehnung, der Figur und der Zahl und ihrer Bestimmungen beschränkt [1]).

Eigentlich gibt es nur die zwei bezeichneten Grade unseres Erkennens im strengen Sinne dieses Wortes. Aber es gesellt sich zu ihnen noch eine andere Wahrnehmung, welche die besondere Existenz endlicher Wesen außer uns zu ihrem Gegenstande hat. Dieser legt man ebenfalls den Namen der Erkenntniß bei, weil sie mehr als bloße Wahrscheinlichkeit enthält, ungeachtet sie nicht gänzlich an die vorerwähnten Stufen der Gewißheit reicht. Nichts kann zuverlässiger sein, als daß die Vorstellungen von einer Außenwelt in unserer Seele vorhanden sind, dies wissen wir durch anschauliche Erkenntniß. Ob ihnen aber die Existenz realer Dinge entspreche, scheint Manchen eine Frage zu sein, weil sie auch Vorstellungen in uns finden, für die es keine Gegenstände wirklich gibt und welche aus keinen Sinnesanregungen unmittelbar entspringen. Jedoch hier kommt uns eine Evidenz zu Hülfe, die uns über allen Zweifel hinweg hebt. Man frage nur einen Jeden, ob ihn nicht ein unwiderstehliches Bewußtsein davon überzeuge, daß es eine ganz andere Wahrnehmung ist, wenn er am Tage die Sonne ansieht, als wenn er bei Nacht an sie denkt, wenn er wirklich Wermuth schmeckt oder eine Rose riecht, als wenn er sich einen solchen Geschmack oder Geruch bloß vorstellt? Wollte ein Skeptiker hartnäckig darauf bestehen, daß auch die klarste Sinneswahrnehmung nur ein Traum sein könne, so wäre hierauf zu antworten: wir vernehmen unbestreitbar die Beziehung gewisser Gegenstände auf uns, deren Da-

---

[1]) l. c. §. 9.

sein wir entweder mit unseren Sinnen wahrnehmen oder wahrzunehmen uns einbilden, und erfahren, daß sie von Vergnügen oder von Schmerz begleitet ist. Diese Gewißheit ist eben so groß, als unsere Glückseligkeit oder unser Elend, abgesehen von welchen wir gar kein Interesse haben, zu erkennen und überhaupt zu existiren [1]). Hiernach darf man wohl zu den beiden ersten Arten der Erkenntniß die sinnliche [2]) als eine dritte hinzusetzen, d. h. die Erkenntniß des Daseins besonderer Dinge außer uns, welche auf der Wahrnehmung und dem Bewußtsein beruht, daß wir wirklich Vorstellungen von ihnen empfangen [3]).

125. Dem Erkennen kommt nicht nur nicht mit der Wirklichkeit der Dinge, sondern nicht einmal mit dem Umfang unserer eigenen Vorstellungen eine gleiche Ausdehnung zu [4]). Dies erhellt auf das bestimmteste, wenn man es nach seinen vier Hauptrichtungen, nämlich in Hinsicht auf die Einerleiheit und Verschiedenheit, auf die Coexistenz, auf die Verhältnisse, und auf das wirkliche Dasein erwägt.

Was den ersten Punct betrifft, so versteht es sich, daß in diesem Gebiet unsere anschaulichen Erkenntnisse so weit sich erstrecken, als unsere Vorstellungen selbst. Wir können keine Vorstellung besitzen, von der es uns nicht sogleich anschaulich wäre, daß sie das ist, was sie ist, und daß sie sich von jeder anderen unterscheidet [5]).

In Ansehung der Coexistenz ist unsere Erkenntniß sehr beschränkt, obgleich hierauf der beträchtlichste Theil unseres Wissens von den Substanzen beruht. Wir kennen nicht die Grundursachen

---

1) l. c. §. 14.

2) the sensitive knowledge.

3) l. c. §. 14.

4) l. c. chap. III. §. 6.

5) l. c. §. 8.

der sinnenfälligen Eigenschaften der Außendinge und vermögen daher nicht zu bestimmen, welche unter diesen Eigenschaften jederzeit in unserem zusammengesetzten Begriff eines Körpers sich beisammen finden müssen, oder welche mit den vorhandenen Merkmalen desselben unvereinbar sind. Auch ist die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen den ursprünglichen Eigenschaften und den abgeleiteten für uns nicht entdeckbar. Unsere Untersuchungen über die Körper beziehen sich großentheils auf ihr Vermögen, die sinnenfälligen Beschaffenheiten anderer Körper zu verändern. Hier reicht nun unser Wissen wohl wenig weiter, als unsere Erfahrung. Wir sind schwerlich im Stande, die meisten dieser Vermögen zu entdecken und ihr Dasein in einem Gegenstande nach allgemeinen Grundsätzen aus einer nothwendigen Verknüpfung mit denjenigen Vorstellungen zu erkennen, welche für uns das Wesen des Gegenstandes ausmachen [1]. Besitzen wir so wenig Einsicht in die Kräfte und Wirkungen der körperlichen Substanzen, so läßt sich hieraus leicht schließen, daß wir in dieser Rücksicht noch weit mehr über die geistigen Substanzen im Dunkeln sind. Denn wir erlangen von letzteren auf dem natürlichen Wege keine anderen Vorstellungen, als diejenigen, die wir durch Reflexion über die Thätigkeiten unserer eigenen Seele gewinnen, soweit dieselben sich beobachten lassen [2].

---

[1] l. c. §. 9 — 17.

[2] l. c. §. 17. Demzufolge läßt sich auch, behauptet Locke, l. c. §. 6., die Frage, ob unsere Seele materiell oder immateriell sei, auf keine entscheidende Art beantworten. Die Entscheidung derselben ist übrigens keineswegs so wichtig, wie Manche glauben und aus übertriebenem Eifer gern die Welt überreden möchten. Alle große Endzwecke der Moralität und Religion sind gesichert genug, auch ohne philosophische Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele. Denn es ist einleuchtend, daß Gott, der uns als sinnlich vernünftige Wesen zuerst auf dieser Erde entstehen ließ und uns so manche Jahre in diesem Zustand erhielt, das Vermögen und den Willen hat, uns in den nämlichen Zustand in einer anderen Welt wiederherzustellen und uns dadurch der Ver-

126. Die Einstimmung und der Widerstreit unsrer Vorstellungen im Betreff aller übrigen Verhältnisse bieten das größte Feld für unsere Erkenntnisse dar. Eben deshalb aber ist es schwer, ihren Umfang anzugeben. Die Fortschritte, welche in dieser Sphäre des Wissens möglich sind, beruhen auf dem Scharfsinn, mit dem man vermittelnde Begriffe auffindet, durch deren Hülfe Beziehungen zwischen den Vorstellungen anerkannt werden, ohne daß die Coexistenz derselben in Betracht kommt. Hier läßt sich nicht bestimmen, wann man mit solchen Entdeckungen zu Ende sein oder wann die Vernunft alle Hülfsmittel gesammelt haben wird, deren sie hierzu fähig ist. Wer z. B. von der Algebra nichts weiß, kann sich keinen Begriff von den Wundern machen, welche durch sie in dieser Art bewerkstelligt worden sind. Mit Recht dürfen wir annehmen, wie oben schon bemerkt worden, daß keineswegs bloß die Vorstellungen von den Verhältnissen der Größe einer demonstrativen Erkenntniß fähig sind. Wenn die Begriffe von einem höchsten Wesen, dessen Macht, Güte und Weisheit unendlich ist, dessen Werk wir sind und von dem wir abhängen, und wenn die Begriffe von uns selbst, als von denkenden, vernünftigen Wesen, bei der Klarheit, welche ihnen eigen ist, gehörig betrachtet und verfolgt würden, so würden sie unsere Pflichten und die Regeln unserer Handlungen so sicher begründen, daß die moralischen Wissenschaften eine Stelle unter den demonstrativen einnehmen könnten [1]).

Was endlich die vierte Art der Erkenntniß anlangt, welche das wirkliche Dasein der Dinge zum Gegenstande hat, so besitzen wir von unserem eigenen Dasein eine anschauliche Erkenntniß, vom Dasein Gottes eine demonstrative, und von dem Dasein aller übrigen Dinge nur eine sinnliche, welche nicht über die unseren Sinnen gegenwärtigen Gegenstände hinausreicht [2]).

---

geltung empfänglich zu machen, die er den Menschen bestimmt hat nach dem Verhältniß ihrer Handlungen in diesem Leben.

[1]) l. c. §. 18. u. 19.

[2]) l. c. §. 21. Seinen Versuch, Gottes Dasein mit mathematischer Evidenz durch Demonstration zu beweisen, theilt Locke l. c. B.

Für unser Wissen sind hiernach zufolge der Natur unseres Erkenntnißvermögens im Vergleich mit dem Umfang unserer Vor-

---

IV. chap. X. mit. Jeder Mensch, sagt er dort, §. 2—7, erkennt mit anschaulicher Gewißheit, daß er selbst existirt und daß ein Nichts so wenig ein reales Wesen hervorbringen, als etwa zwei rechten Winkeln gleich sein kann. Daher muß von Ewigkeit her etwas Reales existirt haben. Denn was nicht von Ewigkeit her ist, hat einen Anfang, und, was einen Anfang hat, verdankt sein Dasein irgend einem anderen Wesen. Ferner ist es einleuchtend, daß Etwas, was sein Dasein und seinen Beginn einem Anderen dankt, Alles, was in seinem Wesen sich findet und zu seiner Eigenthümlichkeit gehört, von einem Anderen erhalten haben muß. Alle Kräfte, die es besitzt, müssen aus der nämlichen Quelle herrühren. Die ewige Quelle aller Wesen muß also auch die Quelle und der Ursprung aller Kräfte, und folglich muß das ewige Wesen höchst mächtig sein. Endlich, der Mensch findet Wahrnehmung und Erkenntniß in sich. Soll also die Erkenntniß nicht einmal einen Anfang genommen haben, so ist ein verständiges Wesen von Ewigkeit her gewesen. Der Einwurf ist unstatthaft, daß es eine Zeit gegeben, da kein Wesen Erkenntniß besaß, da das ewige Wesen noch nicht zur Intelligenz gelangt war. Es ist eben so unmöglich, daß verstandlose, blindlings wirkende Dinge ein denkendes Wesen hervorbringen, als daß ein Triangel es bewirken kann, daß seine drei Winkel größer als zwei rechte sein. Denn es widerspricht dem Begriffe der bewußtlosen Materie, in sich selbst Empfindung, Wahrnehmung und Erkenntniß zu legen, so wie es dem Begriff eines Triangels widerspricht, sich Winkel zu geben, welche größer sind, als zwei rechte. So leitet uns die Vernunft von dem Nachdenken über unser eignes Selbst und über das, was wir unbestreitbar in unserer eigenen Natur finden, zur Erkenntniß der gewissen und einleuchtenden Wahrheit: es existirt ein ewiges, höchst mächtiges und die höchste Erkenntniß besitzendes Wesen. Ob man dieses Gott nenne oder nicht, darauf kommt nichts an. Die Sache selbst ist einleuchtend, und wenn

stellungen im Allgemeinen enge Grenzen gezogen. Die Ursachen unserer Unwissenheit lassen sich unter drei Hauptpuncten zusammenfassen. Sie sind 1) Mangel an Vorstellungen, 2) Mangel an einer entdeckbaren Verknüpfung der vorhandenen Vorstellungen, 3) Mangel an Untersuchung und Prüfung derselben [1]).

127. Realität kommt der menschlichen Erkenntniß, da sie nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung von Vorstellungen ihre Gegenstände erfaßt, nur insofern zu, als die Vorstellungen der Wirklichkeit der Dinge entsprechen [2]). Hier entsteht nun die Frage, was das Kriterium dieses Entsprechens sein soll? Wie soll der Verstand, wenn er unmittelbar nur seine eigenen Vorstellungen gewahrt, von ihrer Uebereinstimmung mit den Dingen sich fest überzeugen? Bei dieser Untersuchung ergibt es sich, daß wir für zwei Arten von Vorstellungen eine solche Uebereinstimmung mit Gewißheit annehmen dürfen.

Erstens müssen die einfachen Vorstellungen, da der Verstand sie auf keine Weise selbst zu erzeugen vermag, nothwendig das Product von Dingen sein, welche eine natürliche Einwirkung auf unser Gemüth üben und in uns die Anerkennungen veranlassen, zu deren Anregung sie durch die Weisheit und den Willen unseres Schöpfers bestimmt und eingerichtet sind. Einfache Vorstellungen sind also keine Erdichtungen unserer Einbildungskraft, sondern die natürlichen und regelmäßigen Wirkungen von Dingen außer uns, die einen realen Einfluß auf uns äußern. Wir finden daher an ihnen diejenige Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen, welche unser Zustand hiernieden erfodert. Sie stellen uns die Dinge unter der Erscheinung dar, zu deren Hervorbringung diese geeignet sind,

---

man den angegebenen Begriff gehörig erwägt, so kann man aus ihm leicht alle andere Eigenschaften ableiten, welche wir dem ewigen Wesen zuschreiben müssen. Vergl. l. c. §. 8 — 19.

[1]) l. c. §. 22.

[2]) l. c. chap. IV, §. 3.

und wir werden hierdurch in den Stand gesetzt, die verschiedenen Arten und Zustände der besonderen Substanzen zu unterscheiden und den uns nothwendigen und nützlichen Gebrauch von ihnen zu machen[1]).

Zweitens kann die zur Realität der Erkenntniß erfoderliche Uebereinstimmung keinem unserer zusammengesetzten Begriffe fehlen, mit Ausnahme der Begeiffe von Substanzen, indem die übrigen sämmtlich nicht Copieen existirender Dinge, sondern von dem Verstande selbst gebildete Originale sind. In allem unseren Denken, Schließen und Untersuchen nehmen wir die Dinge nur soweit in Anspruch, als sie solchen Begriffen entsprechen. Zu ihnen gehören z. B. die mathematischen Vorstellungen. Der Mathematiker betrachtet das Wesen und die Eigenschaften eines Rechteckes oder eines Kreises nur insofern, als sie Objecte in seinem Verstande sind. Es ist möglich, daß er sie in seinem Leben nie an existirenden Dingen mit mathematischer Genauigkeit, also mit vollkommner Treue dargestellt finden wird. Nichtsdestoweniger sind die Erkenntnisse, die er von ihnen oder von anderen Figuren besitzt, wahr und gewiß. Sie gelten selbst hinsichtlich auf reale Außendinge, weil diese hierbei nur soweit in Betracht kommen, als sie jenen Originalbegriffen gemäß sich verhalten[2]).

Die Vorstellungen von Substanzen gewähren eine reale Erkenntniß, wenn sie mit den Dingen übereinstimmen. Sie müssen daher, um uns dieselbe zu verschaffen, immer von Gegenständen hergenommen sein, welche existiren oder existirt haben. Ihre Merkmale dürfen nicht nach Belieben, geschehe es auch widerspruchslos, ohne ein Vorbild in der Natur, zusammengesetzt werden, sondern unser Verstand darf sie nur so verknüpfen, wie er sie in der Natur als verbunden entdeckt hat. Alsdann besitzt er in diesen Begriffen

[1]) l. c. §. 4.

[2]) l. c. §. 5 — 7.

wahre, wenn gleich nicht sehr genaue Abbilder, und gewinnt durch sie eine reale, obschon nicht eben weit reichende Erkenntniß [1]).

128. Die Wahrheit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes scheint nichts Anderes zu sein, als eine Verbindung oder Trennung von Zeichen, welche gemäß entweder der wechselseitigen Uebereinstimmung oder dem Gegensatze zwischen den bezeichneten Dingen erfolgt. Die Verbindung und Trennung von Zeichen ist dasselbe, was mit einem anderen Worte das Urtheil heißt [2]). Die Wahrheit betrifft also eigentlich nur die Urtheile. Die Zeichen, deren man sich gewöhnlich bedient, sind von zweierlei Art, nämlich theils Vorstellungen, theils Worte. Daher gibt es auch zwei Arten von Urtheilen, bloß gedachte, und durch die Sprache ausgedrückte. In den ersteren werden die Begriffe ohne den Gebrauch von Worten verknüpft oder getrennt, je nachdem unser Verstand ihre Uebereinstimmung oder ihren Gegensatz aufgefaßt hat. Die letzteren sind bejahende und verneinende Sätze, in welchen Worte als Zeichen unserer Vorstellungen verknüpft und getrennt werden [3]). Wenn man die Vorstellungen in der Seele dem Verhältniß ihrer Objecte angemessen mit einander in Verbindung setzt oder von einander ausschließt, so findet die bloß gedachte Wahrheit Statt. Die Wahrheit der Worte ist etwas Anderes, sie besteht darin, daß diese eben so von einander bejaht oder verneint werden, wie sie durch die ausgedrückten Begriffe übereinstimmen oder einander widerstreiten. Sie ist selbst auch von zweifacher Art. Entweder ist sie lediglich eine Zusammenstellung von Worten und inhaltsleer, wenn die bezeichneten Vorstellungen sich nicht auf Dinge beziehen, die in der Natur existiren oder existiren können. Oder sie besitzt einen realen, lehrreichen Inhalt [4]).

129. Alle Erkenntniß besteht entweder aus besonderen oder

---

[1]) l. c. §. 11—13.

[2]) l. c. chap. V. §. 2.

[3]) l. c. §. 5.

[4]) l. c. §. 6. u. 8.

aus allgemeinen Wahrheiten. Hinsichtlich der letzteren, nach denen unser Verstand mit Recht am meisten strebt, ist es ausgemacht, daß sie niemals gehörig mitgetheilt und selten gefaßt werden können, wenn sie nicht in Sätzen ausgesprochen sind. Deshalb kommt die Wahrheit und Gewißheit der allgemeinen Sätze für die menschliche Erkenntniß sehr in Betracht [1]). Von der Wahrheit eines allgemeinen Satzes läßt sich keine Gewißheit erlangen, wenn man nicht die bestimmten Grenzen und den Umfang der Geschlechter oder Gattungen kennt, welche durch die Worte bezeichnet werden. Es ist also nothwendig, daß uns das Wesen eines jeden Geschlechtes bekannt sei. Dies hat bei den einfachen Vorstellungen und Bestimmungen keine Schwierigkeit. Denn hier ist das Nominalwesen und das Realwesen eins und dasselbe, oder, mit anderen Worten, der abstracte Begriff, welchen die allgemeinen Worte bezeichnen, macht allein das Wesen und die einzig mögliche Grenze des Geschlechtes aus [2]). Daher ist es hier nicht zweifelhaft, wie weit die Gattung sich erstreckt, nämlich nur diejenigen Dinge gehören zu ihr, welche dem Begriffe vollkommen entsprechen. Hingegen bei den Substanzen, wo man voraussetzt, daß ein von dem Nominalwesen verschiedenes Realwesen den Umfang der Gattungen bestimme und begrenze, ist die Ausdehnung der Bedeutung der allgemeinen Worte sehr ungewiß. Dies Realwesen ist uns unbekannt und deswegen vermögen wir nicht einzusehen, was zu einer Gattung an sich gehört oder nicht, und was demnach mit Gewißheit von ihr bejaht oder verneint werden kann. Nur wenn wir uns an das Nominalwesen halten, als an dasjenige, was die Grenzen jedes Geschlechtes für unser Bewußtsein bestimmt, und wenn wir die Anwendung der allgemeinen Worte auf die Individuen beschränken, in denen der ausgedrückte zusammengesetzte Begriff gefunden wird, so sind wir nicht in der Gefahr, die Grenzen der Gattungen zu verkennen, und der Zweifel fällt weg, ob ein Satz in dieser Rücksicht wahr oder falsch sei [3]). Ueberhaupt aber irrt man durchaus, wenn man bei den Aus-

[1]) l. c. chap. VI. §. 2.

[2]) l. c. §. 4.

[3]) l. c. §. 4.

drücken „Wesen und Geschlecht" noch eine andere Realität im Sinne hat, als diejenige, welche den abstracten Begriffen nebst ihren Sprachzeichen zukommt. Die Annahme, daß die Gattungen der Dinge etwas Anderes sein, als die Classificirungen derselben unter allgemeine Benennungen, kann nur die Wahrheit verwirren und muß in die allgemeinen Sätze Ungewißheit bringen [1]). Also dürfen die Gattungsnamen der Substanzen bloß als Bezeichnungen von Begriffen, die in unserem Verstande sich befinden, gebraucht werden. Obgleich sie dann eine klare und bestimmte Bedeutung mit sich führen, können sie uns doch nicht dazu dienen, viele allgemeine Sätze zu bilden, von deren Wahrheit wir Gewißheit besäßen. Wir sind zwar bei einem solchen Gebrauche nicht darüber ungewiß, was für Gegenstände unter ihren Umfang fallen, aber der Inhalt des durch sie Bezeichneten besteht aus solchen einfachen Vorstellungen, deren nothwendige Verknüpfung oder deren Unvereinbarkeit mit sehr wenigen anderen Vorstellungen von uns entdeckt werden kann [1]). Die zusammengesetzten Begriffe, welche eigentlich durch unsere Benennungen der Gattungen von Substanzen ausgedrückt werden, sind Inbegriffe gewisser Eigenschaften, deren Coexistenz in einem unbekannten, von uns „Substanz" genannten Substrate für unsere Wahrnehmung und Beobachtung sich ergeben hat. Ob noch andere Eigenschaften und welche mit den von uns wahrgenommenen sich zusammenfinden müssen, würden wir bloß unter der Bedingung mit Zuverlässigkeit zu erkennen vermögen, wenn wir die Umstände, von denen die Eigenschaften abhängig sind, zu entdecken im Stande wären. Dies ist aber bei den ursprünglichen nur in sehr geringem Maße und bei den abgeleiteten gar nicht möglich. Wir sind unbekannt mit der Natur und der inneren Einrichtung der Substanzen, auf welcher die abgeleiteten Eigenschaften beruhen, und wären wir auch hiermit bekannt, so würde uns dies doch nur zu einer auf besondere Fälle eingeschränkten Erfahrungserkenntniß, zu keiner allgemeinen Einsicht verhelfen, weil unser Verstand nicht fähig ist, eine

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. §. 6.

nothwendig denkbare Verknüpfung zwischen einer abgeleiteten Eigenschaft und irgend einer Modification einer ursprünglichen zu entdecken [1]). Aus diesen Gründen gibt es nur wenige allgemeine Sätze in Betreff von Substanzen, die eine nicht zu bezweifelnde Gewißheit enthalten können, und diese sind von so geringer Bedeutung, daß wir mit Fug unsere zuverlässige allgemeine Erkenntniß von Substanzen für beinahe gar Nichts ansehen dürfen [2]).

130. Von welcher Art allgemeine Sätze auch immer sein mögen, so lassen sie keine Gewißheit zu, wenn die in ihnen gebrauchten Worte nicht Zeichen solcher Begriffe sind, deren Einstimmung oder Widerstreit von uns entdeckt werden kann. Wir sind ihrer Wahrheit oder ihrer Falschheit insofern gewiß, als wir einsehen, daß die bezeichneten Begriffe dergestalt mit einander entweder einstimmen oder im Widerstreite stehen, wie einer von dem anderen entweder affirmativ oder negativ ausgesagt wird. Hieraus ergibt sich, daß die allgemeine Gewißheit nirgends anders, als in unseren Begriffen, zu finden ist. Suchen wir sie außer uns in Erfahrungen und Beobachtungen, so gelangen wir auf diesem Wege bloß zu einer Erkenntniß besonderer Fälle [3]).

Mit Unrecht herrschte früher unter den Gelehrten die Meinung, daß Grundsätze das Fundament aller Erkenntniß sein und daß jede Wissenschaft auf gewisse allgemeine Vorkenntnisse gebaut werden müsse, von denen der Verstand ausgehe und durch welche er zur Untersuchung der ihr angehörigen Gegenstände geleitet werde. Solche allgemeine Sätze hat man Principien genannt [4]). Wahrscheinlich gab der gute Erfolg, den dies Verfahren in der Mathematik zu haben schien, zur Anwendung desselben in anderen Wissenschaften Veranlassung. Bei gehöriger Erwägung wird man sich aber über-

---

[1]) l. c. §. 7.

[2]) l. c. §. 15.

[3]) l. c. §. 16.

[4]) l. c. chap. XII. §. 1.

zeugen, daß die Fortschritte und die Gewißheit der realen Erkenntniß, welche man in der Mathematik erreicht hat, nicht aus dem Einflusse solcher Principien entspringen. Sie rühren einzig aus dem Umstande her, daß hier die Begriffe durchaus klar, deutlich und vollständig sind, und daß man das Verhältniß der Gleichheit und Ungleichheit zwischen einigen unter ihnen mit anschaulicher Erniß auffassen kann, wodurch der Weg gebahnt wird, dasselbe auch an den anderen Begriffen zu entdecken, ganz ohne Hülfe jener Grundsätze. Oder sollte wohl ein Knabe nur vermittelst des Axiomes: „das Ganze ist größer, als ein Theil," einsehen, daß sein ganzer Körper größer ist, als sein kleiner Finger? Man überlege die Frage, ob von der Mehrzahl der Menschen der besondere Fall, oder die allgemeine Regel am ersten und am deutlichsten gedacht wird, und welches von beiden dem anderen Ursprung und Bedeutung gibt? Die allgemeinen Regeln sind Vergleichungen allgemeiner und abstracter Begriffe, und diese sind das Werk des Verstandes, der sie bildete und mit Worten bezeichnete, um das Nachdenken zu erleichtern und viele und mannigfaltige Beobachtungen in allgemeine Ausdrücke und kurze Regeln zu fassen. Die Erkenntniß aber gründete sich auf die Wahrnehmung der besonderen Fälle und begann hiermit, wenn dieselben gleich in der Folge außer Acht gelassen wurden. Dem Verstand ist es natürlich, indem er immer darauf bedacht ist, sein Wissen zu erweitern, daß er mit größter Sorgfalt allgemeine Begriffe sammelt und den gehörigen Gebrauch von ihnen macht, welcher darin besteht, das Gedächtniß von der beschwerlichen Last des Besonderen zu befreien [1]).

131. Der Verstand ward dem Menschen nicht allein zur Speculation, sondern auch zur Leitung seines Lebens verliehen. Die Menschen würden übel daran sein, wenn sie zu diesem letzteren Behufe nichts Anderes, als die Gewißheit wahrer Erkenntnisse besäßen. Da diese, wie wir gesehen haben, sehr beschränkt sind, so würden wir oft in völliger Dunkelheit und rücksichtlich auf die meisten

---

[1]) l. c. §. 3.

Handlungen im Zustande gänzlicher Unentschiedenheit uns befinden, sofern wir nichts hätten, was uns in Ermangelung einer klaren und zuverlässigen Erkenntniß zur Führung dienen könnte. Das Vermögen, welches Gott uns gegeben, um den Mangel einer solchen Erkenntniß in Fällen zu ersetzen, wo sie nicht erreichbar ist, besteht in dem Meinen [1]). Der Verstand nimmt in Anwendung desselben an, daß Vorstellungen sich theils einstimmig theils widerstreitend zu einander verhalten, daß also Sätze entweder wahr oder falsch sind, ohne durch zureichende Beweise die einleuchtende demonstrative Gewißheit gefunden zu haben. Die Art der Ueberzeugung, welche hierbei seinem Bewußtsein zukommt, ist die Wahrscheinlichkeit. In ihr gibt es viele Grade von der nächsten Angrenzung an Gewißheit und Demonstration bis zur Unwahrscheinlichkeit und zu den Grenzen der Unmöglichkeit. Ihnen entsprechen die Grade der Beistimmung oder des Fürwahrhaltens von der vollen Zuversicht bis zur Muthmaßung, zum Zweifel und Mißtrauen [2]).

Das vieldeutige Wort „Vernunft" soll hier in dem Sinne genommen werden, worin es das Vermögen bezeichnet, die Mittel zur Entdeckung theils der Gewißheit, theils der Wahrscheinlichkeit aufzufinden und richtig anzuwenden [3]). An der Vernunftäußerung lassen sich vier Grade unterscheiden. Der erste und höchste besteht in dem Auffinden der Beweise. Der zweite in der regelmäßigen und methodischen Anordnung derselben, um ihre Verknüpfung und Stärke klar und leicht bemerkbar zu machen. Der dritte in der Wahrnehmung ihrer Verknüpfung und der vierte in der Bildung eines richtigen Schlußsatzes [4]). Das Bewußtsein und der Gebrauch der syllogistischen Formen ist hierbei entbehrlich. Achten wir auf die Thätigkeiten unseres Geistes, so wird uns nicht entgehen, daß wir alsdann am besten und deutlichsten schließen, wann wir, ohne

---

1) l. c. chap. XIV.

2) l. c. §. 2.

3) l. c. chap. XVII. §. 2.

4) l. c. §. 3.

unsere Gedanken auf irgend eine Regel der Syllogistik zurückzuführen, bloß den Zusammenhang unserer Beweisführung im Auge haben [1]).

132. Obgleich die Vernunft in die Tiefen des Meeres und der Erde eindringt, unsere Gedanken bis zu den Sternen erhebt und uns durch die unermeßlichen Räume des Weltgebäudes leitet, so umfaßt sie doch nicht den ganzen Umfang der realen, selbst nicht einmal der körperlichen Dinge. Sie versagt uns ihren Dienst in manchen Fällen, die wir unter folgende Gesichtspuncte stellen können [2]). Erstens verläßt sie uns gänzlich, wo uns Vorstellungen fehlen. Zweitens wird sie häufig gehemmt durch die Dunkelheit, Verworrenheit und Unvollkommenheiten der Vorstellungen; alsdann sehen wir uns in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt. So haben wir z. B. von dem kleinsten Grade der Ausdehnung der Materie und von der Unendlichkeit keine vollkommene Vorstellung. Deshalb können wir uns in die Theilbarkeit der Materie nicht zurecht finden. Wir besitzen nur unvollkommene Vorstellungen von den Wirkungsweisen unserer Seele, von dem Anfange der Bewegung und des Denkens und von der Weise, wie die Seele beides in uns hervorbringt, noch mangelhaftere von der Wirkungsart Gottes. Hieraus entspringen die großen Schwierigkeiten in der Betrachtung und Erklärung der Causalität der frei handelnden Geschöpfe, welche die Vernunft sich selber nicht zu lösen vermag. Drittens kann unsere Vernunft oft nicht weiter, weil ihr die vermittelnden Begriffe verborgen bleiben, die zur Offenbarung der Uebereinstimmung oder des Widerstreites zwischen zwei anderen Vorstellungen dienen könnten. Viertens, wenn unsere Untersuchung von falschen Principien ausgeht, so geräth sie oft in Ungereimtheiten und Widersprüche, ohne einen Ausgang aus denselben zu erblicken. In diesem Falle wird die Vernunft vergebens um Hülfe angerufen, es müßte denn dazu sein, um den Irrthum zu entdecken und den Einfluß der verkehrten

---

1) l. c. §. 4.
2) l. c. §. 9—13.

Grundsätze zu entfernen. Die Vernunft hellt so wenig die Schwierigkeiten auf, die aus dem Gebrauch untauglicher Principien entspringen, daß sie vielmehr, wenn man diese verfolgt, nur immer tiefer in die Verwirrung hineinführt. Endlich fünftens sind es nicht selten zweifelhafte Worte und ungewisse Bezeichnungen, durch welche die Vernunft irregeführt und in ihrer Thätigkeit beschränkt wird.

133. Wenn man die Vernunft und den Glauben einander entgegensetzt, so kann man unter jener nur das Vermögen verstehen, die Gewißheit oder die Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten durch Folgerung aus solchen Vorstellungen zu entdecken, welche unser Geist bloß vermittelst des Gebrauches seiner natürlichen Kräfte, nämlich vermittelst der Sinneswahrnehmung und der Reflexion, gewonnen hat. Der Glaube hingegen ist dann das Fürwahrhalten eines nicht durch Schlüsse gefundenen Satzes, das sich lediglich auf das Ansehen des Verkündigers stützt, als eines göttlichen, auf einem außerordentlichen Wege etwas bekannt machenden Gesandten [1]). Diese Weise, Menschen zu unterrichten, heißt Offenbarung.

Zur Festsetzung der Grenzen zwischen der Vernunft in diesem Sinne und dem Offenbarungsglauben dienen folgende Bemerkungen [2]). 1) Kein von Gott inspirirter Mensch vermag Anderen durch irgend eine Offenbarungsweise neue einfache Vorstellungen mitzutheilen. Nie können uns vermittelst Zeichen Gegenstände kenntlich werden, von denen wir zuvor durchaus keine Vorstellung gehabt haben. 2) Wahrheiten, welche wir durch die Erwägung unserer eigenen Begriffe deutlich entdecken, enthalten für uns mehr Gewißheit, als wenn sie durch eine überlieferte Offenbarung zu uns gelangen. Denn die Einsicht, daß eine solche ursprünglich von Gott gekommen, ist minder zuverlässig, als die Erkenntniß, welche aus deutlicher Wahrnehmung der Einstimmung oder des Widerstreites unserer Begriffe

---

[1]) l. c. chap. XVIII, §. 2.

[2]) l. c. §. 3—11.

entspringt. 3) Kein Satz darf für geoffenbart angenommen werden, wenn er unserer klaren anschaulichen Erkenntniß widerspricht. Die Ueberzeugung, daß wir uns erstlich nicht täuschen, wenn wir etwas auf unmittelbare göttliche Belehrung zurückführen, und daß wir zweitens diese richtig verstehen, ist keiner so großen Evidenz fähig, als die anschauliche Erkenntniß. 4) In allen Dingen, wo wir durch unsere Begriffe und durch die Principien unseres Erkennens einer einleuchtenden Gewißheit fähig sind, ist unsere Vernunft die befugte Richterin. Ihre Entscheidungen können zwar durch die Uebereinstimmung der Offenbarung bestätigt, aber nicht durch das Gegentheil entkräftet werden. Niemals tritt eine Verbindlichkeit für uns ein, da wo ein klarer und einleuchtender Ausspruch der Vernunft vorliegt, ihn für die entgegengesetzte Meinung unter dem Vorwande hinzugeben, daß diese ein Glaubensartikel sei. 5) Es gibt aber viele Dinge, von denen wir nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe besitzen, andere, deren vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges Dasein wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Fähigkeiten nicht zu erkennen im Stande sind. Solche Gegenstände, welche über die Entdeckung auf dem natürlichen Wege und über die Vernunft hinausgehen, machen, insofern sie geoffenbart worden sind, den eigenthümlichen Inhalt des Glaubens aus. Die Empörung eines Theils der Engel gegen Gott, der Verlust ihres ersten glücklichen Zustandes, die Auferstehung der Todten, diese und ähnliche Puncte sind Glaubenssachen, mit denen die Vernunft unmittelbar nichts zu thun hat. Ueberhaupt versteht es sich, daß Alles, was wirklich von Gott geoffenbart worden, für einen unbestreitbaren Glaubensartikel gelten muß. Ob aber etwas eine göttliche Offenbarung sein könne oder nicht, darüber hat die Vernunft zu entscheiden [1]).

---

[1]) l. c. §. 10. Locke beschließt seinen Versuch über das Erkenntnißvermögen mit folgender Haupteintheilung der Wissenschaften. Alles, sagt er B. IV. chap. XXI., was in das Gebiet des menschlichen Erkennens fallen kann, betrifft entweder 1) die Natur der Dinge, wie sie an sich selbst sind, ihre Verhältnisse und Wirkungs-

3) Beurtheilung der Locke'schen Erkenntnißtheorie.

134. Die Lockesche Theorie befindet sich zwar ihrer Absicht nach nicht auf dem Standort eines strengen Empirismus, da sie

---

arten, oder 2) dasjenige, was der Mensch als ein vernünftiges frei handelndes Wesen zur Erreichung von Zwecken, vornehmlich der Glückseligkeit, thun soll, oder 3) die Mittel und Wege, wodurch die Erkenntniß von beiden erworben und mitgetheilt werden kann. Hiernach zerfallen die Wissenschaften in drei Hauptclassen. Die eine ist die Physik oder Naturphilosophie in einem etwas erweiterten Sinne dieses Wortes (φυσικὴ or natural philosophy in a little more enlarged sense of the word). Ihr Endzweck ist bloß theoretische Wahrheit, und jeder Gegenstand, der eigenthümliche Eigenschaften und Wirkungsarten besitzt, und hinsichtlich auf welchen diese Wahrheit erreicht werden kann, gehört unter diesen Erkenntnißzweig. Die andere ist die praktische Wissenschaft (πρακτικὴ), mit deren Hülfe die Geschicklichkeit erworben werden soll, unsere eigenen Fähigkeiten und Handlungen zur Erreichung von guten und nützlichen Dingen richtig anzuwenden. Ihr wichtigster Theil ist die Ethik (Ethicks). Diese untersucht diejenigen Regeln und Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns, die zur Glückseligkeit leiten, nebst den Mitteln ihrer Anwendung. Ihr Endzweck ist nicht bloß Erkenntniß der Wahrheit, sondern Sittlichkeit und ein derselben angemessenes Betragen. Der dritte Zweig des Wissens kann Semiotik oder die Lehre von den Zeichen (σημιωτικὴ or the doctrine of signs), und da die gebräuchlichsten Zeichen Worte sind, auch Logik genannt werden (the most usual whereof being words, it is aptly enough termed also λογικὴ, logick). Ihr Geschäft ist, die Natur der Zeichen zu betrachten, deren sich der Verstand bedient, um theils die Gegenstände mit ihrer Hülfe aufzufassen, theils seine Erkenntniß Anderen mitzutheilen. Die Erwägung der Vorstellungen und der Worte, als der großen Werkzeuge der Erkenntniß, ist für denjenigen wichtig, der eine vollständige Einsicht in das mensch-

keineswegs den ganzen Umfang des für den Menschen erreichbaren Wissens auf die Gebiete der Beobachtung und der Mathematik beschränken will, sondern die Möglichkeit einer demonstrativen Erkenntniß übersinnlicher Wahrheiten im Bezug auf Gott und auf unsere religiösen und moralischen Verhältnisse zugibt. Jedoch erhebt sie sich nicht über den beschränkten und täuschenden Gesichtskreis einer bloß empirischen Beobachtung und Beschreibung der Thätigkeiten unsres Erkenntnißvermögens, welche Locke als lediglich für die Wahrnehmung gegebene Thatsachen ansieht und welche er nach der Vernunftnothwendigkeit ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Zusammenhanges zu erklären nicht unternimmt. Er macht keinen Anspruch darauf, ja ahnet nicht einmal das Erfoderniß des Problemes: den vernünftigen Begriff des Menschenlebens und der Stelle, welche diesem Leben im Weltganzen und in der Stufenfolge des individuellen Daseins zukommt, zu erfassen, und dem Begriffe gemäß über die Verschiedenheit der Seiten und Richtungen der intellectuellen Thätigkeit in ihrem Zusammenstimmen zur Lebenseinheit das Verständniß zu eröffnen. Eben deshalb blieb ihm auch die Bedeutung des Planes verborgen: das sowohl vermöge der Natur und Gesetzmäßigkeit unsrer Vernunft, als vermöge der Natur und Gesetzmäßigkeit der erkennbaren Wirklichkeit Wesentliche und Nothwendige an unserem Erkennen von dem Zufälligen und Außerwesentlichen zu unterscheiden, und Beides in seinem Unterschied und Zusammenhang aus den in der Organisation unseres Geistes und in der allgemeinen Causalverknüpfung der Wirklichkeit enthaltenen Bedingungen abzuleiten. Den wichtigen Punct, welcher die Realität unserer Vorstellungen von der Körperwelt betrifft, ließ er schwankend, den Angriffen des Skepticismus und den irreleitenden Betrachtungen des Idealismus preisgegeben, und führte ihn zwar aus der Ansicht des gemeinen Verstandes heraus, aber nicht in die Region einer wahr-

---

liche Erkenntnißvermögen gewinnen will. Würden sie genau und sorgfältig in Untersuchung gezogen, so dürfte wohl eine andere Art von Logik und Kritik zu Stande kommen, als bis jetzt vorhanden ist.

haft philosophischen Beleuchtung hinein. Ohne hierbei den Standpunct des gemeinen natürlichen Bewußtseins näher zu prüfen, gab er im Widerspruche mit demselben (— denn diesem Bewußtsein gilt das Erkennen für das Innewerden des wirklichen Seins —) die Erkenntniß für die bloße Wahrnehmung der Verhältnisse der Einstimmung und des Widerstreites zwischen unseren Vorstellungen aus. Hiermit bezeichnete er nur die logische Form des Urtheiles und räumte er der Erkenntniß bloß die subjective Bedeutung des Auffassens der in uns vorhandenen Beziehungen zwischen unseren Vorstellungen ein. Dem gemäß nahm er an, daß es für uns kein sicheres Kriterium gebe, um der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der vorgestellten Außenwelt gewiß zu werden, sondern daß wir uns damit begnügen müssen, in den uns durch Wahrnehmung gegebenen Vorstellungen naturgemäße Erscheinungen des Wirklichen zu erblicken, welche der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens und der Einwirkung der Dinge auf uns entsprechen. Einen beträchtlichen Theil der metaphysischen Begriffe und Aufgaben berührt er zwar im Verfolge seiner erkenntnißtheoretischen Erörterungen, aber die Auskunft, welche er über dieselben mittheilt, genügt den wissenschaftlichen Anfoderungen keineswegs und ist im Grunde nur eine populäre Abweisung dieser Probleme. Es versteht sich hiernach, daß sein Versuch eines demonstrativen Beweises der Existenz Gottes nicht anders als unbefriedigend ausfallen konnte.

135. Trotz dieser Mängel ist Locke's Unternehmung eine in mehrfacher Beziehung bedeutende und verdienstvolle. Sie enthält in der That ein erhebliches Moment für die Fortbildung der philosophischen Thätigkeit. Zum erstenmal trat hier mit allem Interesse der Neuheit und Originalität ein Versuch hervor, ganz unabhängig von metaphysischen, sowohl spiritualistischen, als materialistischen Hypothesen und Prämissen durch reine und sorgfältige psychologische Beobachtung den Gehalt, Umfang und wissenschaftlichen Charakter der menschlichen Erkenntnisse festzustellen, und hiermit an die Stelle gemachter und transcendenter Kategorieen die natürlichen und realen zu setzen. Die unbegründeten, den einseitigen Rationalismus bezeichnenden Voraussetzungen theils des Cartesischen und Spinozischen

Systems, theils der auf den Universitäten noch immer vorherrschenden, aus der Scholastik des Mittelalters und aus der Aristotelischen Lehre ihren Inhalt und ihre Form entlehnenden Schulphilosophie wurden hier von einem zwar gleichfalls einseitigen, aber doch ihnen ganz entgegengesetzten und zur Hervorhebung und Beleuchtung ihrer Irrthümer geeigneten Gesichtspunct aus bestritten. Hiermit geschah ein eingreifender, wenn gleich noch nicht genug durchgreifender und entscheidender Schritt zur Befreiung des Gebietes der philosophischen Forschung von Vorurtheilen und Mißverständnissen, welche von der Seite des unkritischen Dogmatismus aus ihre Gründlichkeit und Fruchtbarkeit beeinträchtigten. Diesem Dogmatismus, dem Descartes durch sein zu schwaches Bemühen, die Untersuchung ohne vorgefaßte Annahmen zu beginnen, nicht entgangen und dem Spinoza ganz und gar anheimgefallen war, während die Schulphilosophie ihn in der Gestalt eines traditionellen Schlendrians festhielt, trat in Locke's Lehre ein kritischer, die Dogmen der bisherigen Metaphysik verwerfender, und anstatt von vermeintlich angebornen Begriffen, von Prüfung des Ursprungs und der Bedeutung der Thatsachen des Bewußtseins ausgehender Geist entgegen. Für die Psychologie ward unmittelbar eine neue Epoche durch Locke begründet und dadurch mittelbar für alle Zweige der Philosophie eine Bedingung des Fortschrittes gegeben, wenn gleich bei seinen in der empiristischen Einseitigkeit noch viel weiter gehenden Schülern eine Geringschätzung der speculativen Forschung überhaupt eintrat und ausschließlich nur der psychologischen Beobachtung und den auf sie gegründeten praktischen und populären Untersuchungen ein Werth beigelegt wurde. Desto vielseitiger, entschiedener und heilsamer wirkte die von Locke eingeführte und innerhalb seiner Schule am scharfsinnigsten von Hume festgehaltene Richtung der kritischen Zergliederung des Erkenntnißvermögens, als sie in Kant's Entwickelung des transcendentalen Idealismus mit neuen Hülfsmitteln und neuen Kräften zum Vorschein kam.

V. Englische Moralphilosophen und Nachfolger Locke's in England.

136. Nächst der Locke'schen Erkenntnißtheorie ist die aus ihr hervorgegangene und großentheils von ihr abhängige, jedoch die empiristische Richtung mit größerer Schärfe und Consequenz verfolgende Humesche unter den philosophischen Leistungen der englischen Sprachgenossen die einzige, welche als ein Moment in dem allgemeinen Entwickelungsgang der Philosophie betrachtet werden darf und welcher daher in dem Zusammenhang unserer Schilderungen eine ausführlichere Darstellung gebührt. Was übrigens von den Schriftstellern dieser Nation im Umkreis unserer Literatur dargeboten worden, war theils auf eine populäre, allen Gebildeten faßliche Behandlung der Sittenlehre und der Religionslehre in ihrer Unabhängigkeit von den kirchlichen Dogmen beschränkt, theils insofern es in die Sphären des kritischen Denkens einging, von zu geringer Kraft und Bedeutung, um auf jenen Entwickelungsgang eine Einwirkung zu üben. Daher darf dieser ganzen Rubrik, unter welcher ich die Philosophen der schottischen Schule mit den übrigen englischen Sprachgenossen zusammenfasse, hier bloß eine übersichtliche Andeutung zu Theil werden, mit Ausnahme des Berkeleyschen empirischen Idealismus, der zwar gleichfalls zu keinem bedeutenderen, weder directen, noch indirecten Einfluß auf die philosophische Denkart der Zeitgenossen und der Nachwelt gelangte, jedoch als Repräsentant einer eigenthümlichen philosophischen Weltbetrachtungsweise etwas näher von uns zu betrachten ist.

1) Englische Moralphilosophen.

137. In der Reihe der englischen Moralphilosophen stellte zuerst Cumberland [1]) der von Hobbes versuchten Begründung des

---

[1]) Richard Cumberland, geboren zu London 1632, gest. als Bischof zu Peterborough 1718. Von ihm: De legibus naturae disquisitio philosophica. Lond. 1672, 4.

Rechtes und der bürgerlichen Gesellschaft eine Theorie der natürlichen Gesetze des menschlichen Handelns entgegen, worin er als obersten praktischen Grundsatz das Gebot des allgemeinen Wohlwollens geltend machte, welches als göttliches Gebot in der ganzen Einrichtung der Dinge uns sich verkünde. Dem gemäß solle Jeder das allgemeine Beste zum Hauptzweck seiner Bestrebungen machen und nur durch Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit die eigne zu erreichen streben. In einer freieren, weniger systematischen Weise als Cumberland, aber mit einer anziehenden Darstellung behandelte Shaftesbury [1]) die moralischen Begriffe, wobei er annahm, die Tugend bestehe in der Unterordnung der selbstischen Neigungen unter die wohlwollenden, aus welcher für Jeden die eigne Glückseligkeit hervorgehe, und beruhe auf einer natürlichen Liebe zu dem Guten um seiner Schönheit und seines Werthes willen. Sie könne aber nur durch den Glauben an Gott ihre Vollendung erhalten. Dagegen glaubte Wollaston [2]) das vollständig begründende Princip der Sittlichkeit in dem Grundsatz der Wahrheit gefunden zu haben. Die Wahrheit, behauptete er, sei die wichtigste Angelegenheit für den Menschen, der Endzweck unsres Daseins liege darin, sie theoretisch zu erkennen und durch unsre Reden und Handlungen praktisch zu offenbaren. Hiernach sei jede Handlung gut, die einen wahren, jede böse, die einen falschen Satz ausdrücke. Ein mehr metaphysisches Princip wurde von Clarke [3]) an die Spitze der Moral gestellt.

---

[1]) Antony Ashley Cooper, dritter Graf von Shaftesbury, geboren zu London 1671, achtungswerth durch seine ächt liberalen und rein sittlichen Grundsätze als Mensch, als Staatsmann und als einer der geschmackvollsten Schriftsteller Englands. Er starb 1713. Characteristics of man. 3 voll. Lond. 1733. 12. An inquiry concerning virtue and merit. Lond. 1699. 8.

[2]) William Wollaston, 1659—1724, früher Lehrer in Birmingham, lebte er später als Privatgelehrter in London. The religion of nature delineated. Lond. 1724. 4.

[3]) Samuel Clarke, geboren zu Norwich 1675, seit 1709 Pfarrer von St. James, starb 1729. Er gilt bei den Engländern nächst

Dieser zu seiner Zeit in seinem Vaterland als philosophischer Denker ein großes Ansehn behauptende Prediger suchte den nothwendigen Zusammenhang zwischen der geoffenbarten und natürlichen Religion nachzuweisen, aus dem Begriffe der Nothwendigkeit einer ewigen Existenz das Dasein Gottes zu demonstriren (wobei er Gott für das Substrat des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit ausgab), und führte die sittlichen Verpflichtungen auf die theoretische und praktische Anerkennung der Schicklichkeit der Dinge zurück. Die oberste Regel für unsren Freiheitsgebrauch sei diese, daß wir unsrer eignen Natur, unsrem Verhältnisse zu den anderen Dingen und der Natur der letzteren gemäß uns betragen, und hierdurch zu der Harmonie des Ganzen stimmen und mitwirken. Das System des uneigennützigen Wohlwollens ward durch Hutcheson [1]) vollkommner entwickelt, welcher in dem Sinn für dieses Wohlwollen einen ursprünglichen moralischen Sinn erblickte, aus dem alle gültigen Gebote für unser Wollen und Handeln entspringen. Home [2]) und einige andre schottische Philosophen hielten diesen Standpunkt fest.

Locke und Newton für den berühmtesten unter ihren Philosophen. Unter seinen Schriften sind für uns die bemerkenswerthesten: A demonstration of the being and attributes of God, Lond. 1705, u. 1706. 2 voll. 8. Philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, mit Zusätzen 1717, 8. The Works, Lond. 1738 — 1742. 4. voll. fol.

[1]) Francis Hutcheson, geboren im nördlichen Irland 1694, seit 1720 Professor zu Glasgow, wo er 1747 starb. Inquiry into the original of our ideal of beauty and virtue, Lond. 1720. 8. Essay on the nature and conduct of passions and affections etc. Lond. 1728, 8. System of moral philosophy, Lond. 1755, 2 voll. 4.

[2]) Henry Home, geboren 1696 zu Kaimes in der Grafschaft Berwick, seit 1752 Lord Kaimes als einer der Oberrichter von Schottland, gest. 1782. Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, 8. Elements of criticism, Lond. 1762, 3 voll. 8.

Ferguson [1]), ohne ein neues Princip der Sittlichkeit aufstellen zu wollen, machte in seinen moralischen und politischen Untersuchungen den richtigen Gedanken geltend: die Bestimmung des menschlichen Daseins, als eines Daseins im Werden, und mithin auch die wahre Glückseligkeit desselben bestehe nicht in der Erreichung eines vollendeten Zustandes, sondern in einer fortwährenden Thätigkeit und in einem fortschreitenden Streben nach einem immer höheren Ziel. Ein neues Princip gab dagegen Adam Smith [1]) in dem Grundsatz der Sympathie, nach welchem Jeder so handeln muß, daß Andre, die sich mit ihrem Vorstellen in seine Lage versetzen, mit ihm sympathisiren und hierdurch seine Handlungsweise für die angemessene erklären können.

---

[1]) Adam Ferguson, auch als Geschichtsforscher bekannt, ward geboren in der schottischen Grafschaft Perth 1724, seit 1759 zu Edinburg Professor der Naturwissenschaften und seit 1764 Professor der Moralphilosophie daselbst. Er begleitete 1778 die fünf Commissare als Secretär, die von London zu Unterhandlungen nach Amerika gesandt waren. Seine Professur gab er 1784 auf, lebte zuletzt zu St. Andrews in der Grafschaft Fife in Schottland und starb 1816. Institutes of moral philosophy. Lond. 1769, 8. Principles of moral and political science, Edinb. 1793, 2 voll. 4. Essay of civil society, Edinb. 1766, 4.

[2]) Adam Smith, geb. zu Kirkaldy in Schottland 1723, seit 1751 Professor der Logik und der Moral zu Glasgow. Später lebte er in seiner Vaterstadt zehn Jahre bloß seinen Studien. Den letzten Theil seines Lebens brachte er in Edinburg zu, wo er 1778 Commissar für die Zölle in Schottland war. Er starb 1790. Theory of moral sentiment, Lond. 1759. 2 voll. 8. Eine große und bleibende Bedeutung erwarb er sich in dem Gebiete der Staatswirthschaft durch sein berühmtes Werk, worin er das „Industriesystem" aufstellte und mit umfassendem Blick und tief eindringendem Urtheile durchführte: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, Lond. 1776. 2 voll. 4.

2) Nachfolger in den erkenntnißtheoretischen Bestrebungen Locke's in England.

138. Unter den auf Locke folgenden und durch ihn angeregten Darstellungen und Anwendungen erkenntnißtheoretischer Ansichten gelangten zu keiner hervorstechenden Bedeutung für die Förderung und Belebung der philosophischen Forschung und Methode die von Hartley, von Price, von Reid, von Beattie und von Priestley gegebenen. Hartley [1]) versuchte alle Seelenthätigkeiten, sowohl die Gefühle und Willensäußerungen, wie die Erkenntnisse und Ueberzeugungen aus den Associationen der Vorstellungen abzuleiten. Hierbei schloß er sich der Lockeschen Lehre von dem ersten Ursprung unsrer Vorstellungen dadurch an, daß er die Associationen vermittelst einer Hypothese von Schwingungen der Nerven und des Gehirns erklärte, welche durch ein ätherisches Fluidum bewirkt werden. Price [2]) verwarf die Annahme Locke's, daß unsre Vorstellungen insgesammt aus der Sinneswahrnehmung und aus der Selbstbeobachtung entspringen, und bemühte sich die Ansicht durchzuführen: das Verstandes- oder Denkvermögen sei von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden und die Quelle aller Begriffe und Erkenntnisse des Allgemeinen. Reid [3]) glaubte den von Hume aufgebrachten Skepticismus dadurch niederschlagen zu können, daß er die Aus-

---

[1]) David Hartley, geboren zu Illingworth 1704, lebte erst zu Nottingham, dann zu London als praktischer Arzt und starb zu Bath 1757. Observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 2 voll. 8.

[2]) Richard Price, geb. zu Tynton 1723, starb 1791. Review of the principal questions etc. Lond. 1758, 8. Letters on materialism and philosophical necessity, Lond. 1778, 8.

[3]) Thomas Reid, geb. zu Strachan in der Grafschaft Kinkardine in Schottland 1710, seit 1763 Professor der Moralphilosophie in Glasgow, starb 1796. Inquiry into the human mind on the principle of common sense. Lond. III. edit. 1769, 8. Essays on the powers of the human mind, Lond. 1803, 3 voll. 8.

sprüche des gemeinen Menschensinnes oder Menschenverstandes [1]), welche unmittelbar gewiß, unerweislich und keiner Deduction fähig sein, als das Fundament aller philosophischen Untersuchungen geltend machte. Dieser ist ihm ein Vermögen, das Wahre unmittelbar zu erkennen, ein Wahrheitssinn. Zu jenen Aussprüchen zählte er die Sätze: daß dem Menschen eine gewisse Herrschaft über seine Entschlüsse und Willenshandlungen zustehe, daß alles Wirkliche durch eine Ursache, und Alles, was die Merkmale der Wirkung einer verständigen Ursache an sich trage, durch eine solche hervorgebracht sein müsse, daß es sowohl geistige als körperliche Substanzen gebe, welche mit den an ihnen wahrnehmbaren Attributen wirklich versehen sein. Diese und ähnliche Grundsätze, meinte er, sein die Wurzeln, aus denen die Philosophie emporwachsen und alle ihre Nahrung ziehen müsse. Jede Untersuchung, welche sich anmaße, diese Grundwahrheiten einer Prüfung zu unterziehen, führe unseren Geist natürlicher und nothwendiger Weise irre und stürze ihn in den Abgrund des Skepticismus. Auch Beattie [2]) hielt, gleichfalls in Bestreitung der Humeschen Ansichten, den Gemeinsinn für das Vermögen einer ursprünglichen unmittelbaren instinctartigen Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten und setzte ihn dem Verstand entgegen, als dem Vermögen, mittelbar durch Schlüsse zu erkennen [3]). Die Hartleyschen Ansichten wurden von Priestley [4]) vertheidigt und zum Theil

---

[1]) The principles of the common sense.

[2]) James Beattie, geb. zu Lawrencekirk in Kinkardine 1735, Professor der Moralphilosophie zu Aberdeen, starb 1803. Essay on the nature and immutability of truth etc. Edinb. 1770. 8. Elements of science of moral, 2 voll. 8. Edinb. 1790. u. 1793.

[3]) Auf das höchste trieb James Oswald, ein schottischer Geistlicher, die Berufung auf den gemeinen Menschensinn in seiner Schrift: Appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766. 2 voll. 8.

[4]) Joseph Priestley, ein sehr vielseitiger Gelehrter, machte als Philosoph und Theolog, als Physiker und Chemiker durch seine Schriften sich bekannt. Er war geboren in Fieldhaed bei Leeds

weiter ausgeführt, wobei er sich die Aufgabe stellte, die Thätigkeiten des menschlichen Geistes aus den Grundkräften und wesentlichen Eigenschaften der Materie zu erklären und hiermit die Materialität unsrer Seele zu beweisen, ohne jedoch den Glauben an Gott, als an den unbegreiflichen Urheber und Regierer der Welt, erschüttern zu wollen.

3) Berkeley.

139. Zwar eigenthümlicher und interessanter, als die angegebenen erkenntnißtheoretischen Versuche, jedoch bei seinem gewaltigen Widerstreit gegen die Weltanschauung des gemeinen Menschenverstandes ohne zureichende speculative Kraft der Begriffsentwickelung und ohne Tiefe des Eindringens in die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens ist der durch Locke's Empirismus bedingte und von empirisch-psychologischen Reflexionen getragene Berkeley'sche Idealismus. Berkeley [1]) stimmte seinem Vorgänger Locke, dem er

---

1733, seit 1780 Prediger einer Dissentergemeinde zu Birmingham, begab sich 1783 den ihn in England treffenden Verfolgungen weichend nach Amerika, wo er zuerst in Northumberland in Pennsylvanien, dann in Philadelphia lebre und 1804 starb. An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind etc. Lond. 1774, 8. Letters to an philosophical unbeliever etc. Bath, 1780.

[1]) George Berkeley, geboren 1684 zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland, erhielt seine wissenschaftliche Bildung zu Dublin, ward 1721 Doctor der Theologie und 1734 Bischof von Cloyne in Irland. Gegen das Ende seines Lebens legte er seine Amtsführung nieder und starb zu Oxford 1753. Die seltene Vortrefflichkeit seines ehrwürdigen sittlichen Charakters hat Pope mit der vielsagenden Zeile gepriesen: „to Berkeley every virtue under heaven." Seine hier für uns zu bemerkenden Schriften, in denen er seine von ihm selbst so genannte Theorie des Immaterialismus ausgesprochen, sind: a Treatise concerning the principles of human knowledge. Lond. 1710. 8. II edit. 1725,

einen hohen Rang unter den philosophischen Wahrheitsforschern zuerkannte [1]), in der Lehre von der Entstehungsweise der menschlichen Vorstellungen darin bei, daß er sie gleichfalls sämmtlich aus der Erfahrung ableitete. Sie zerfallen nämlich nach seiner Meinung hinsichtlich ihres Ursprungs in drei Classen. Theils sind sie die unmittelbaren Wirkungen von Sinneseindrücken. Theils entspringen sie aus unserer Wahrnehmung der Thätigkeiten unserer Seele. Theils werden sie mit Hülfe des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gebildet, welche die durch Sinnesanschauung und Selbstbeobachtung ursprünglich gegebenen Vorstellungen entweder bloß wiedervergegenwärtigen, oder sie zusammensetzen und trennen [2]). Uebrigens war er mit dem Gange der Lockeschen Untersuchungen und mit den Resultaten derselben keinesweges zufrieden. Ueberhaupt fällte er über die Untersuchungen seiner Vorgänger das einseitige Urtheil, man habe bis jetzt auf den Wegen der philosophischen Forschung, ungeachtet eine Anzahl wahrhaft großer Männer sie betreten, dennoch zu keinem besseren Gewinne von dem Standpuncte des gemeinen Verstandes sich entfernt, als um zu seltsamen Paradoxen, Schwierigkeiten und Widersprüchen, und entweder endlich zu der Einsicht, daß man in der That nicht mehr wisse, als man zuvor

---

und die einige Jahre später zur Vertheidigung und Erläuterung der Hauptgedanken dieses Versuches in einem mehr populären Tone geschriebenen Three Dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713. 8. In seiner Theory of vision, Lond. 1709. 8., bestimmte er zum erstenmal auf eine genauere Weise, als bisher geschehen, den unmittelbaren Gegenstand der Gesichtsanschauungen, durch Unterscheidung dessen, was in der Wahrnehmung der Eigenschaften der Körper ursprünglich dem Tastsinne zukommt. Seine sämmtlichen Schriften sind herausgegeben zu London 1784, II Bde. 4.

[1]) Vergl. Treatise concern. the princ. Introd. §. 11. und an mehrern anderen Stellen.

[2]) Treat. P. I. §. 1.

schon gewußt, oder, was schlimmer sei, zu einem trostlosen Skepticismus zu gelangen [1]).

140. Den Grund dieses Mangels an einem fruchtbaren Ergebnisse des bisherigen philosophischen Strebens glaubte er nicht in der Dunkelheit der Erkenntnißgegenstände oder in einer natürlichen Schwäche und Unvollkommenheit unseres Erkenntnißvermögens erblicken zu müssen. Er suchte ihn vielmehr in dem fehlerhaften Gebrauche, welchen man von den wirklich vorhandenen Geistesfähigkeiten gemacht, indem man auf falsche Grundsätze gebaut habe [2]). Unter den ihm für irrig geltenden Principien erschien ihm keines nachtheiliger, als das überall angenommene, nach welchem unserem Geiste das Vermögen zukommen soll, durch Abstraction allgemeine Begriffe von den Dingen zu erzeugen. Daher war er vor Allem bemüht, dies vermeintliche Vorurtheil zu widerlegen und mit ihm ein Haupthinderniß des Gelingens der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hinwegzuräumen, bevor er zur Darlegung der seinigen schritt [3]). Es ist in der That unmöglich, behauptet er, wenn wir gleich die Bestandtheile zusammengesetzter Vorstellungen von einander scheiden und beliebig aufs neue zu anderen Verbindungen vereinigen können, einen wirklich abstracten, d. h. von den besonderen Beschaffenheiten der individuellen Dinge entkleideten universellen Begriff irgend einer Gattung oder Art uns vorzustellen. Ein sonderbares Mißverständniß, aus unzureichender Selbstbeobachtung hervorgegangen, erscheint in der Meinung, daß unser Verstand sich in dem Besitze solcher abstracter Begriffe befinde, und es verschwindet, sobald man nur unbefangen auf die eigene Denkthätigkeit reflectirt. Man prüfe sich selbst, ob man im Stande sei, einen Menschen überhaupt, abgesehen von allen besonderen Bestimmungen eines individuellen Menschen, oder eine Bewegung überhaupt sich zu vergegenwärtigen, die man im Denken von einem bestimmten Körper,

---

[1]) Treat. Introd. §. 1.

[2]) l. c. §. 2—4.

[3]) l. c. §. 6.

dem sie zukommt, gesondert hätte. Gewiß wird man finden, daß man immer nur einen Menschen mit einer besonderen Hautfarbe, Statur u. s. w., nur die Bewegung eines so oder anders gestalteten Körpers vorzustellen vermag. Mit jedem abstracten Begriffe verhält es sich, wie mit dem eines geradlinigen Triangels, welcher weder rechtwinklig, noch spitz-, noch stumpfwinklig, weder gleichseitig, noch gleichschenklig, noch ungleichseitig wäre. Um für uns vorstellbar zu sein, muß ein solcher Triangel durchaus unter eine dieser Bestimmungen fallen und zugleich eine gewisse Größe und andere individuelle Merkmale besitzen [1]). Hierdurch soll nicht geläugnet werden, daß uns allgemeine Begriffe zu Gebote stehen, nur der Wahn ist zu entfernen, daß sie durch die sogenannte Abstraction, durch Absonderung der speciellen Beschaffenheiten und Zustände von einem Gegenstand, entstehen. Vielmehr wird eine Vorstellung dadurch allgemein, daß sie, unbeschadet ihrer Individualität, für den Stellvertreter aller übrigen Objecte der nämlichen Art oder Gattung in unserem Bewußtsein gilt. So betrachtet und gebraucht z. B. der Geometer eine bestimmte gerade Linie, die er im Gedanken zieht, als den Repräsentanten der geraden Linie insgesammt. Indem wir solche stellvertretende und in diesem Sinn allgemeine Vorstellungen mit Worten bezeichnen, so gewinnen auch die letzteren eine universelle Bedeutung. Sie werden das gemeinschaftliche Zeichen vieler besonderer Objecte, von denen eben so gut das eine, als das andere bei der Vergegenwärtigung des Gattungsnamens in unserem Denken auftreten kann [2]).

141. Nach Erörterung dieses Punctes wendet sich Berkeley zur näheren Erwägung der aus Sensation entspringenden Vorstellungen und ihrer Gegenstände. Er bemüht sich die Wahrheit seiner Ansicht zu erweisen, daß die Dinge, welche wir mit den Sinnen gewahren, nichts Anderes sein, als sinnliche Vorstellungen. Die körperliche Gestalt, behauptet er, ist das, was wir fühlen und

---

[1]) l. c. §. 7—11.
[2]) l. c. §. 12—18.

sehen, der Ton das, was wir hören, u. s. w. Dagegen enthält die unter den Menschen herrschende Meinung, daß jene Dinge ein von ihrem Vorhandensein in der Wahrnehmung getrenntes und unabhängiges Sein an sich besitzen, einen entschiedenen Widerspruch. Ein Gegenstand der Außenwelt ist ein Object, welches wir durch die Sinne gewahren. Nun gewahren wir in dieser Weise nur Eindrücke auf unsere Sinne. Wie sollte also entweder ein einzelner Eindruck, oder eine Verbindung von mehreren, außerhalb der Wahrnehmung existiren [1])? In der That, meint er, hat nur die Lehre von den abstracten Vorstellungen zu diesem Irrthume führen und ihm einen Halt geben können. Die Abstraction kann wohl nicht höher getrieben werden, als in der Unterscheidung der Existenz sinnenfälliger Objecte von ihrem Wahrgenommenwerden, so daß man ihnen ein nicht wahrgenommenes Dasein zuschreibt. Was sind denn, wendet er gegen diesen vermeintlichen Irrthum ein, Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Gestalten, mit einem Worte, die Dinge, die wir sehen und fühlen, als eben so viele Sinneswahrnehmungen, Begriffe, Vorstellungen oder Eindrücke auf den Sinn, und wie sollte es möglich sein, auch nur in Gedanken eines dieser Objecte von der Anschauung und Empfindung zu trennen? Alle Außendinge, die Körper sämmtlich, aus denen das unermeßliche Weltgebäude zusammengesetzt ist, haben demnach nur in einer erkennenden Kraft, in einem Geist ihre Subsistenz. Ihr Sein besteht eben darin, daß sie wahrgenommen oder erkannt sind [2]). Man möchte dagegen einwenden: die Vorstellungen selbst zwar existiren nicht unabhängig von der Intelligenz, aber doch mag es Dinge geben, die ihnen gleichen, von denen sie die Abbildungen sind, Dinge, welche unabhängig von der Intelligenz in einer nicht denkenden Substanz sich befinden. Hierauf ist zu erwiedern: eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung gleichen, eine Farbe kann nur einer anderen Farbe, eine Gestalt nur einer anderen Gestalt ähnlich sein. Die vorausgesetzten Originale oder Außendinge, deren

---

[1]) l. c. P. I. §. 1—4.
[2]) l. c. §. 5. u. 6.

Darstellungen und Bilder unsere Vorstellungen sein sollen, müßten entweder an sich selbst wahrnehmbar sein oder nicht. Im ersten Falle wären sie selbst Vorstellungen und existirten nicht außerhalb des Denkens. Im zweiten würde es offenbar ungereimt sein, zu behaupten, eine Farbe gleiche einem unsichtbaren Gegenstande, Härte oder Weichheit gleiche einem unbetastbaren Dinge, und dasselbe gilt von allem übrigen Sinnenfälligen [1]).

142. Einige haben den bekannten Unterschied zwischen den ursprünglichen Eigenschaften der Körper und den abgeleiteten aufgestellt, indem sie die letzteren als bloße Sensationen und nur die ersteren als Copieen von Dingen betrachten, die in einer bewußtlosen Substanz, welche sie „Materie" nennen, außerhalb der Intelligenz existiren sollen. Nun ist es aber gewiß, daß die ursprünglichen mit den andern unzertrennlich vereinigt sind, und daß sie nicht einmal in unserem Denken von diesen abgesondert werden können. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung sind, von den übrigen sinnenfälligen Eigenschaften getrennt, etwas durchaus Undenkbares. Wo also die übrigen sich befinden, müssen auch jene angetroffen werden, nämlich in der Seele und nirgends sonst [2]).

Die Gründe, deren sich neuere Philosophen bedienen, um darzuthun, daß Töne, Farben und mehrere andere Sinnesempfindungen nicht außerhalb der Seele existiren, dürfen mit gleichem Recht auf alle sinnenfällige Gegenstände angewandt werden. So hält man Hitze und Kälte für bloß subjective Wahrnehmungszustände, weil der nämliche Körper dem Gefühle des Einen als warm und dem eines Andern als kalt erscheint. Aber auch Gestalt und Ausdehnung stellen sich dem gleichen Auge in verschiedenen Abständen, oder stellen sich mehreren Augen von verschiedener Beschaffenheit bei gleichem Abstand, abweichend dar, und sie können also nicht die Bilder eines unabhängig von der Intelligenz für sich bestehenden und fest be-

---

[1]) l. c. §. 8.
[2]) l. c. §. 9—13.

stimmten Dinges sein. Man beweist, daß die Süßigkeit nicht wirklich in dem geschmeckten Gegenstande sich befindet, weil dieser Gegenstand unverändert bleiben und dennoch, wenn durch ein Fieber oder eine andere Ursache in der Empfänglichkeit unserer Geschmacksnerven eine Veränderung hervorgebracht wird, als bitter sich uns kundgeben kann. Aber man ist nicht minder berechtigt, zu sagen, daß die Bewegung nicht unabhängig von unserem Bewußtsein Statt findet, weil jede Bewegung, ohne irgend eine äußere Veränderung, uns langsamer zu sein scheint, sobald die Folge der Vorstellungen in unserem Gemüth an Schnelligkeit zunimmt. Indessen muß von dieser Art der Beweisführung eingestanden werden, daß sie nicht sowohl gewiß macht, es gebe in einem äußeren Gegenstande keine Ausdehnung, Farbe, u. s. w., als vielmehr nur zeigt: wir vermögen nicht durch den Sinn zu erkennen, was die wahre Ausdehnung oder Farbe an dem Gegenstande sei [1]).

Erwägen wir die Bedeutung, welche die gründlichsten Denker nach ihrer eigenen Erklärung mit dem Ausdrucke der „materiellen Substanz" verbinden, so finden wir, sie bezeichnen mit diesen Worten nur die Vorstellung eines Seienden überhaupt, zugleich mit dem relativen Begriffe, daß dies Seiende der Träger, das Substrat der Ausdehnung und anderer Bestimmungen sei. Nun ist aber die Vorstellung des Seienden überhaupt die abstracteste und undenkbarste, die es nur gibt, und der Begriff eines Trägers von Bestimmungen ist gleichfalls keiner Verdeutlichung fähig und schlechthin unverständlich [2]). Gesetzt aber, es sei möglich, daß dichte, gestaltete, bewegliche Substanzen unabhängig von der Seele existiren, welche den Vorstellungen, die wir von Körpern haben, entsprechen, wie sollte es dann für uns möglich werden, diese Existenz zu erkennen? Wir müßten sie entweder durch die Sinne, oder durch die Vernunft erkennen. Die Sinne aber gewähren uns nur die Erkenntniß ihrer unmittelbaren Objecte, mag man diese nun Sensationen oder Eindrücke,

---

[1]) l. c. §. 14. u. 15.

[2]) l. c. §. 16. u. 17.

oder wie man sonst will, nennen. Sie belehren uns keineswegs darüber, daß Dinge außerhalb der Intelligenz oder nichtwahrgenommene existiren, die den wahrgenommenen Objecten gleichen. Dies geben die Vertheidiger der Realität der Materie selbst zu. Mithin müßten wir die Anerkennung der Außendinge unserer Vernunft verdanken, welche ihre Existenz als Folge aus dem von den Sinnen unmittelbar Angeschauten herleitete. Hier läßt sich nun aber kein die Vernunft bestimmender Grund erblicken, da jene Vertheidiger selbst nicht behaupten, daß ein nothwendiger Zusammenhang zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen bestehe. Allgemein wird zugestanden, daß wir möglicher Weise im Besitz aller der Vorstellungen sein könnten, die uns jetzt angehören, wenn es gleich außerhalb unseres Bewußtseins keine existirende Körper gäbe, welche ihnen entsprächen. Offenbar ist also die Voraussetzung einer körperlichen Außenwelt zur Erklärung des Vorhandenseins unserer Vorstellungen nicht nothwendig. Denn man räumt ein, daß letztere zuweilen in uns entstehen und daß sie möglicher Weise immer in der Ordnung, in der sie gegenwärtig wirklich auf einander folgen, hervortreten könnten, ohne daß hierbei körperliche Dinge im Spiele wären. Auch wird die Erklärung des Ursprunges unserer Vorstellungen durch die Voraussetzung realer Körper nicht leichter und verständlicher. Die Materialisten erkennen ihre eigene Unfähigkeit an, zu begreifen, auf welche Weise ein Körper auf einen Geist zu wirken vermöge oder wie es möglich sei, daß eine Vorstellung der Seele eingeprägt werde. Die Thatsache des Entstehens von Vorstellungen oder Sinneswahrnehmungen in unserer Seele kann also zur Annahme der Materie oder der körperlichen Substanzen keinen Grund darbieten, da zugestandner Weise dies Entstehen mit und ohne eine solche Annahme gleich unerklärlich bleibt[1]).

---

[1]) l. c. §. 18—22. Zum Schlusse seiner Argumentation gegen die Ueberzeugung von der realen Körperlichkeit der sinnenfälligen Außendinge beruft sich Berkeley noch einmal auf die Undenkbarkeit der Annahme, daß ein sinnenfälliger Gegenstand außerhalb des Bewußtseins existiren könne, als auf den entscheidenden Haupt-

143. Nach dem Bisherigen ist es keinem Zweifel mehr unterworfen, daß aus der Wirksamkeit einer unkörperlichen, mithin einfachen und untheilbaren, thätigen Substanz, welche der Geist ist, alle Vorstellungen entspringen [1]. Insofern der Geist Vorstellungen bloß auffaßt, heißt er „der Verstand oder das Erkenntnißvermögen," insofern er Vorstellungen hervorbringt und bearbeitet [2], heißt er „der Wille." Unsere Vorstellungen sind alle etwas durchaus Passives und Unthätiges, so daß nie die eine in der anderen eine Veränderung verursachen kann, wie die bloße Betrachtung derselben deutlich zeigt. Da sie lediglich in unserer Seele existiren, so findet sich in ihnen nichts Anderes, als das, was wir in ihnen wahrnehmen. Nun wird niemand, wenn er auf sie achtet, sowohl in den sinnlichen, als in denen der Reflexion irgend eine Kraft oder Thätigkeit entdecken. Mithin ist so etwas auch nicht in ihnen enthalten [3]. Aus diesem Grunde können wir uns von einer Seele oder einem Geiste keine wirkliche unmittelbare Vorstellung bilden. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit der Vorstellungen verstattet ihnen nicht, durch Aehnlichkeit oder Abbildung uns das Thätige darzustellen. Eine geringe Aufmerksamkeit auf uns selbst belehrt uns darüber, daß es schlechthin unmöglich ist, eine Vorstellung zu haben, welche dem

---

grund für ihre Ungültigkeit, und sagt hierüber (§. 22.): I am content to put the whole upon this issue: if you can but conceive it possible for one extended, moveable substance, or in general, for any one idea or any thing like an idea to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause. And as for all that compages of external bodies you contend for, I shall grant you its existence, tho' you cannot either give me any reason why you believe it exists, or assign any use to it when it is supposed to exist. I say, the bare possibility of your opinion being true, shall pass for an argument that it is so.

[1] l. c. §. 26.

[2] l. c. §. 27.

[3] l. c. §. 25.

wirksamen Principe der Bewegung und Veränderung der Vorstellungen in uns gliche. Die Natur des Geistes oder des Handelnden ist so beschaffen, daß sie nicht an sich selbst, sondern nur vermittelst der Wirkungen, die sie hervorbringt, wahrgenommen werden kann [1].

Gewisse Vorstellungen sind unserem Willen unterworfen und werden nach unserem Belieben in uns hervorgerufen. Diese sind die Erzeugnisse der Einbildungskraft. Hingegen die eigentlichen Sinnesempfindungen und Sinnesanschauungen haben nicht ein solches Verhältniß zu unserer Selbstthätigkeit. Sie entstehen unter gewissen regelmäßigen Bedingungen ganz unwillkürlich in uns. Folglich muß ein anderer Wille oder Geist vorhanden sein, der sie in unserer Intelligenz hervorbringt [2]. Die Sinnesvorstellungen, die man reale Dinge zu nennen pflegt, sind kräftiger, lebhafter und deutlicher, als die Vorstellungen der Einbildungskraft, die man Bilder der Dinge nennt, und sind durch ihre Beständigkeit, Ordnung und Verknüpfung vor diesen ausgezeichnet. Sie treten in regelmäßigen Reihenfolgen hervor, durch deren bewunderungswürdigen Zusammenhang die Vollkommenheit ihres Urhebers hinlänglich bezeugt wird. Die bestimmten Regeln oder festgesetzten Weisen, nach denen der höchste Geist, von welchem wir abhängen, die Sinnesvorstellungen in uns erweckt, heißen „die Naturgesetze." Wir lernen diese durch die Erfahrung kennen, die uns darüber belehrt, daß gewisse Vorstellungen, im gewöhnlichen Laufe der Dinge, von bestimmten anderen begleitet werden [3]. Hierdurch wird uns eine Art von Vorhersehung zu Theil, die uns in den Stand setzt, unseren Handlungen zum Besten unseres Lebens eine gehörige Einrichtung zu geben. Daß bestimmte Mittel zu bestimmten Zwecken führen, erkennen wir nicht durch Entdeckung eines nothwendigen Zusammenhanges zwischen unseren Vorstellungen, sondern lediglich durch Beobachtung der be-

[1] l. c. §. 27.
[2] l. c. §. 28. u. 29.
[3] l. c. §. 29. u. 30.

stehenden Gesetze der Natur [1]). Das unveränderliche, gleichförmige Walten in der Natur offenbart auf das augenscheinlichste die Güte und Weisheit des herrschenden Geistes, dessen Wille jene Gesetze feststellt. Aber leider werden hierdurch die Gedanken der Menschen insgemein keinesweges zu Ihm hingeleitet, sondern sie wenden sich, statt zu der wahren Ursache, zu vermeintlichen unmittelbaren Ursachen der Begebenheiten. Bemerkt man, daß auf gewisse Sinnesvorstellungen stets andere folgen und daß man nicht selbst hierbei sich thätig erweist, so eignet man sogleich Kraft und Thätigkeit diesen Vorstellungen zu und macht die eine zur Ursache der andern, obgleich nichts ungereimter und undenkbarer sein kann [2]). So schließt man z. B., die Sonne sei die Ursache der Hitze, weil man durch das Gesicht eine gewisse runde, leuchtende Gestalt, und zugleich durch das Gefühl die Sinnesempfindung, die man Hitze nennt, auffaßt. Aber die Verknüpfung unserer Vorstellungen begreift nicht wahrhaft den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, sondern nur das Verhältniß eines Zeichens zu dem bezeichneten Gegenstand in sich [3]). Das Feuer, welches wir sehen, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den wir bei Annäherung desselben empfinden, sondern bloß das Zeichen, welches uns vor dem Schmerze warnt. Das Geräusch, das wir hören, ist nicht die Wirkung einer Bewegung oder des Zusammenstoßens von Körpern, sondern das Zeichen hiervon. Der Grund, warum Vorstellungen zu Maschinen, d. h. zu künstlichen und regelmäßigen Verbindungen vereinigt werden, ist kein anderer, als derjenige, dem zufolge man Buchstaben zu Worten verknüpft. Damit wenige ursprüngliche Vorstellungen eine große Anzahl von Wirkungen und Handlungen bezeichnen können, müssen sie auf mannigfaltige Weise mit einander combinirt werden, und damit ihr Gebrauch ein beharrlicher und allgemeiner sei, müssen diese Combinationen nach Regeln und mit einer weisen Erfindung gebildet werden. Auf solchen Wegen wird uns ein unübersehbarer

---

[1]) l. c. §. 31.
[2]) l. c. §. 32.
[3]) l. c. §. 65.

Reichthum von Belehrungen zugeführt, die uns darüber Aufschluß geben, was wir von gewissen Thätigkeiten zu erwarten haben und was für Weisen geeignet sind, um gewisse Vorstellungen zu erwecken. Dies ist allein der deutliche Begriff, den man mit den Worten verbinden kann: daß wir durch Unterscheidung der Gestalt, der Verflechtung und des Mechanismus der inneren Theile von Körpern, mögen sie natürliche oder künstliche sein, den verschiedenen Nutzen und die Eigenthümlichkeiten, die hierauf beruhen, oder die Natur des Dinges entdecken[1]. Offenbar sind wir im Stande, diese Dinge, welche unter dem Begriffe mitwirkender oder zur Hervorbringung von Wirkungen zusammentreffender Ursachen so unerklärlich sind und in so auffallende Ungereimtheiten unseren Verstand verwickeln, auf eine sehr natürliche Weise zu erklären und von ihnen einen angemessenen und ungesucht sich darbietenden Gebrauch zu machen, wenn wir sie bloß als Merkmale oder Zeichen, die zum Behuf unserer Belehrung gegeben sind, betrachten. Ihnen nachzuspüren und zu streben, daß diese Sprache des Urhebers der Natur von uns verstanden werde, sollte die Aufgabe der Naturphilosophie sein, welche durch das Unternehmen, die Dinge aus körperlichen Ursachen zu erklären, die menschliche Intelligenz entfernt hat von dem thätigen Principe, von dem höchsten und weisesten Geist, in welchem wir leben, weben und sind[2].

144. Der hiermit festgestellten Theorie des Immaterialismus steht nach Berkeley's Dafürhalten auch darin keine Schwierigkeit entgegen, daß sie im Widerspruche mit der Mosaischen Erzählung von der Weltschöpfung sich befände. Er nimmt an, wenn in der heiligen Schrift gesagt wird, daß die Dinge beginnen oder aufhören zu existiren, so müsse man sich nur hüten, diese Ausdrücke auf das Verhältniß der Dinge zu Gott anzuwenden, da sie bloß von dem Verhältnisse derselben zu den geschaffenen Intelligenzen gelten. Gott kennt alle Gegenstände von Ewigkeit her, oder, was

---

[1] l. c.
[2] l. c. §. 66.

dasselbe sagt, sie besitzen sämmtlich in seinem Geist eine ewige Existenz. Jedoch wann sie vermöge eines göttlichen Beschlusses anfangen, für die erschaffenen Geister, denen sie zuvor verborgen waren, erkennbar zu werden, dann treten sie ein in ein neues, nämlich relatives Dasein rücksichtlich auf diese Geister. Den Bericht also, den uns Moses von der Schöpfung gegeben hat, haben wir so zu verstehen, daß die verschiedenen Theile der Welt nach und nach den endlichen Geistern wahrnehmbar geworden sind, die mit den Fähigkeiten begabt wurden, von denen das Anschauungsvermögen abhängt, so daß in der Folge die Gegenwart dieser Geister zureichte, um die Welt zu gewahren. Dies ist der buchstäbliche und natürliche Sinn der Worte, deren sich die Bibel bei der Schöpfungslehre bedient und in denen durchaus nicht die Rede ist von einem materiellen Substrate der Dinge, oder von einem Werkzeug oder von einer Gelegenheit ihrer Hervorbringung, oder auch von ihrer unbedingten Existenz. Wollte man hierüber nähere Untersuchungen anstellen, so würde man finden, daß die vernünftigsten und gläubigsten Menschen, die zu dem Dogma der Schöpfung sich bekennen, auch niemals an dergleichen hierbei gedacht haben [1].

Auf eine beredte und, wenn man ihm die Richtigkeit seines Gesichtspunctes zugibt, sehr beifallswürdige Weise spricht sich Berkeley über die entschiedenen Vortheile aus, welche die Theorie des Immaterialismus nach seiner Ansicht sowohl der Religion als der Philosophie und der Wissenschaft gewährt. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, diese beiden Hauptpuncte der religiösen Ueberzeugung, lassen sich dem Immaterialismus zufolge mit der größten Klarheit und der unmittelbarsten Evidenz beweisen. Unter der Existenz Gottes verstehen wir nicht mehr die eines dunkeln und allgemeinen Urgrundes der Dinge, von welchem wir keinen Begriff haben, sondern die Existenz eines Wesens, dessen geistige Natur, Allgegenwart, Vorsehung, Allwissenheit und unbeschränkte Macht und Güte wir eben so leicht zu erkennen im Stande sind,

[1]) Dialogues between Hylas and Philonous, third dial.

als das Dasein der sinnenfälligen Gegenstände, das im richtigen Sinne dieses Wortes eben so zweifellos ist, als unser eigenes Sein. Und hinsichtlich auf die menschlichen Wissenschaften, von wie vielen Verwirrungen, Dunkelheiten und Widersprüchen werden wir befreit, in welche die Annahme einer absoluten Existenz der Materie die Denker geführt hat! Verwerfen wir diese Annahme und die körperlichen Ursachen, und lassen wir statt dessen nur die Wirksamkeit eines schlechthin vollkommenen Geistes gelten, so gewinnen alle Wirkungen der Natur eine denkbare und leichte Erklärung. Die Erscheinungen sind bloße Vorstellungen, weil Gott ein reiner Geist ist. Sie weisen uns auf die grenzenlose Macht ihrer Ursache hin, da wir wissen, daß Gott ein thätiges und allvermögendes Wesen ist. Wir können in ihnen die Ordnung, die Regelmäßigkeit und den Nutzen nicht genug bewundern, aber Gott besitzt eine unendliche Weisheit und seine Vorsehung erstreckt sich über Jegliches. So wird in der Physik Alles erklärlich und begreiflich, und in der Metaphysik verschwinden auf immer die erfolglosen Untersuchungen über das abstracte Sein und Wesen, über die substantiellen Formen, die materiellen Principien, über das Princip der Individuation, den Ursprung der Vorstellungen, und über die Art, wie zwei von einander unabhängige und einander durchaus entgegengesetzte Substanzen, der menschliche Geist und die Materie, wechselsweise auf einander einzuwirken vermögen. Selbst die Mathematik gewinnt sehr an Klarheit und Leichtigkeit, wenn man die Voraussetzung des vom Vorstellen unabhängigen Daseins der sinnenfälligen Dinge aufgibt. Denn die mit der größten Schwierigkeit behafteten Speculationen und die anstößigsten Paradoxen, die sich in ihr darbieten, beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit einer endlichen Ausdehnung, welcher mit jener Voraussetzung steht und fällt. Endlich wird dem Skepticismus der alten und der neuen Zeit Alles hinweggenommen, worauf er sich stützen und wogegen er seine Angriffe richten kann, indem die Frage nach dem Zusammenhange zwischen den Außendingen und den in unserer Seele befindlichen Vorstellungen derselben die frühere Bedeutung verliert [1]).

---

[1]) l. c.

4) Hume.

145. Eine streng consequente und zugleich durch ihre Originalität ausgezeichnete, wegen ihrer Einfachheit und ihres Scharfsinnes in hohem Grade berücksichtigungswerthe und zur sorgfältigsten Prüfung auffodernde Ausbildung der von Locke eingeführten empiristischen Richtung der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen ward durch den bedeutendsten seiner Nachfolger, durch Hume [1]) zu Stande

---

[1]) David Hume, auch als Geschichtschreiber durch sein classisches Werk, History of England (Lond. 1762—70. VIII. voll. 4), berühmt, ward 1711 zu Edinburgh geboren. Den größten Theil seines Lebens brachte er frei von Staatsdiensten in einer Muße zu, die er seinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten in den Fächern der Philosophie und der Geschichte widmete. Von 1763 bis 1766 hielt er sich als Legationssecretär des englischen Gesandten am französischen Hofe, Grafen von Hertfort, zu Paris auf; 1767 ward ihm in London der Posten eines Unterstaatssecretärs verliehen, den er aber nur zwei Jahre bekleidete, worauf er sich 1769 nach seiner Vaterstadt zurückbegab, um daselbst den Rest seiner Tage zu verleben. Er starb 1776. In seiner Selbstbiographie (the life of Dav. Hume written by himself. Lond. 1777. 12.) schildert er seinen Charakter mit folgenden Worten, denen die Nachrichten und Urtheile mehrerer seiner Freunde über ihn eine volle Bestätigung geben: „ich bin, oder vielmehr ich war (denn dies ist die Sprache, die sich jetzt für mich ziemt) ein Mann von sanfter Gemüthsart, Herr über mich selbst, offen, heiter und gesellig, zur Freundschaft gestimmt, des Hasses nur in geringem Grade fähig, und in allen meinen Leidenschaften gemäßigt. Selbst die Begierde nach literarischem Ruhm, meine herrschende Leidenschaft, hat meinen Sinn, ungeachtet so mancher fehlgeschlagenen Hoffnung, nie mürrisch gemacht. Mein Umgang war weder jungen und flüchtigen, noch fleißigen und einsichtsvollen Personen unangenehm. An der Gesellschaft tugendhafter Frauen fand ich ein besonderes Vergnügen und nie habe ich Ursache gehabt, mit ihrem Betragen gegen mich unzufrieden zu sein.

gebracht. Wie Berkeley, ging auch Hume hierbei von der durch Locke in England herrschend gewordenen Grundansicht aus: daß alle Materialien unseres Denkens theils aus der äußeren, theils aus der inneren Wahrnehmung entspringen und daß nur in ihrer Mischung und Zusammensetzung das Geschäft des Verstandes und des Willens bestehe [1]). Hierbei suchte er aber schärfer, als Locke, den Begriff der „Gedanken oder Vorstellungen" zu bestimmen und ihn enger zu begrenzen, wodurch er die Zweideutigkeiten und Mißverständnisse ganz zu beseitigen hoffte, von denen nach seiner Meinung Locke nicht weniger, als dessen Gegner in den Untersuchungen über die Natur und Realität der Vorstellungen und namentlich auch in der Behandlung der Streitfrage: ob es angeborne Vorstellnngen

---

Für meine Freunde fand sich keine Veranlassung, irgend einen Umstand in meinem Betragen oder in meiner Gesinnung rechtfertigen zu müssen, nichts als wenn die Fanatiker nicht geneigt gewesen wären, Fabeln zu meinem Nachtheile zu schmieden und zu verbreiten, aber sie haben nie auch nur eine einzige erfinden können, die irgend eine Wahrscheinlichkeit gehabt hätte." — Seine philosophische Hauptschrift „an Equiry concerning human understanding" (zuerst erschienen Lond. 1748. 8.) findet sich auch in der Sammlung seiner vermischten, größeren Theiles moralischen und politischen Abhandlungen „Essays and Treatises on several subjects in IV voll. Lond. 1770. 8., in II voll. Lond. 1784. 8. Sie ist nebst den übrigen, im zweiten Bande der Essays (Ausgabe von 1784) enthaltenen Abhandlungen (a Dissertation on the passions, an Enquiry concerning the principles ot morals, the natural History of religion) als Umarbeitung eines größeren Werkes zu betrachten, mit welchem er zuerst als Schriftsteller auftrat, aber wenig Beifall gewann, und welches den Titel führt: a Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Lond. 1783. 3 voll. 4. Seine Darstellung ist gewählt und geschmackvoll und nicht minder ausgezeichnet durch ihre Klarheit.

[1]) An Enquiry conc. hum. underst. Sect. II. (edit. 1784.) pag. 19.

gebe, oder nicht, irre geführt worden[1]). Zu diesem Behufe macht er auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen der wirklichen Empfindung sowohl der sinnenfälligen Gegenstände, als auch der eigenen Seelenzustände, und zwischen der Vergegenwärtigung der einen und der anderen vermittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft Statt findet. Durch diese Vergegenwärtigung, bemerkt er, kann die Stärke und Lebhaftigkeit jener Empfindung niemals gänzlich erreicht, sondern die Eigenthümlichkeit derselben nur einigermaßen nachgeahmt und nachgebildet werden. Daher lassen sich alle Wahrnehmungen in zwei Classen oder Arten eintheilen, deren charakteristischer Unterschied in der Verschiedenheit des Grades ihrer Stärke und Lebhaftigkeit besteht. Die minder starken und lebhaften heißen gewöhnlich „Gedanken oder Vorstellungen"[2]). Für die Wahrnehmungen der anderen Classe kann füglich, in Ermangelung einer gebräuchlichen ihnen eigenthümlichen gemeinschaftlichen Bezeichnung, die Benennung „Eindrücke"[3]) gewählt werden[4]). Die Vorstellungen finden sich dadurch ein, daß wir auf die Eindrücke reflectiren und sie sind sämmtlich nur Copieen der letzteren[5]).

146. Daß sich die Gedanken dergestalt zu den Eindrücken verhalten, wird durch folgende zwei Beweise einleuchtend. 1) Wenn wir die ersteren zergliedern, wie zusammengesetzt oder erhaben sie auch sein mögen, so entdecken wir immer, daß sie sich in einfache Vorstellungen auflösen, welche vorgehenden äußeren oder inneren Empfindungen nachgebildet sind. Selbst diejenigen Begriffe, die, bei dem ersten Anblicke, von einer solchen Entstehungsweise am weitesten entfernt zu sein scheinen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als zu ihr gehörig. Z. B. die Vorstellung von Gott, d. h. von einem allwissenden, allweisen und unendlich guten We-

---

[1]) l. c. Notes to the sec. vol. p. 471. u. 472.

[2]) thougts or ideas.

[3]) impressions.

[4]) l. c. p. 18.

[5]) l. c. pag. 19.

sen, entspringt aus der Reflexion auf die Thätigkeiten unseres eigenen Geistes, wobei wir die Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose steigern. Wer diese Behauptung nicht ohne Ausnahme gelten lassen wollte, könnte nur auf eine einzige Art sie widerlegen. Er weise, wenn er es vermag, eine Vorstellung nach, die nicht aus dieser Quelle abgeleitet ist. Uns würde es dann zukommen, den ihr entsprechenden Eindruck aufzuzeigen. 2) Wir finden ferner allezeit, daß ein Mensch, der aus Mangel an dem erfoderlichen Organ einer gewissen Art von Sinneswahrnehmungen nicht fähig ist, eben so wenig Empfänglichkeit für die ihnen entsprechenden Vorstellungen besitzt. Ein Blinder kann sich von Farben, ein Tauber von Tönen keinen Begriff machen. Gibt man Beiden den fehlenden Sinn wieder, so eröffnet man mit den Empfindungen desselben auch einer neuen Reihe von Gedanken den Zugang. Der nämliche Fall ist vorhanden, wenn ein Gegenstand, der eine bestimmte Empfindung anzuregen geeignet ist, noch nie auf das Organ gewirkt hat. Ein Lappländer oder Neger hat von dem Geschmacke des Weines keinen Begriff. Auf eine ähnliche Weise kann sich ein Mensch von sanfter Gemüthsart keine rechte Vorstellung von einer eingewurzelten Rachsucht oder Grausamkeit bilden und einem Egoisten fällt es schwer, sich Freundschaft und Edelmuth in ihrer ganzen Größe zu denken[1]).

Der aufgestellte Satz, der an sich selbst so einfach und verständlich ist, vermag auch für jeden philosophischen Streit eine gleiche Verständlichkeit herbeizuführen und das verworrene Geschwätz zu verbannen, welches so lange die Stelle der metaphysischen Untersuchungen eingenommen und diese in Mißcredit gebracht hat. Alle Vorstellungen, insbesondere die abstracten, sind ihrer Natur nach matt und dunkel, sie besitzen nur wenig Haltbares für die Seele und können leicht mit anderen ähnlichen verwechselt werden. Haben wir uns aber zu ihrer Bezeichnung öfters eines Wortes bedient, wenn gleich ohne deutlichen Begriff, so sind wir geneigt,

---

[1]) l. c. p. 19 — 22.

uns einzubilden, daß ein bestimmter Begriffsinhalt mit demselben verknüpft sei. Auf der anderen Seite zeigen sich alle Eindrücke, also die inneren, wie die äußeren Empfindungen, kräftig und lebhaft. Die Grenzen, durch welche sie von einander getrennt werden, sind genauer festgesetzt, und in Ansehung ihrer geräth man nicht leicht in einen Irrthum oder in ein Mißverständniß. So oft wir daher den Verdacht hegen, daß ein philosophisches Kunstwort bedeutungs- und sinnlos gebraucht werde, was nur zu häufig geschieht, brauchen wir bloß zu fragen: von welchem Eindruck ist diese vermeintliche Vorstellung abgeleitet? Die Unmöglichkeit, für sie einen Eindruck nachzuweisen, ist dann zureichend, unserer Vermuthung eine vollkommene Bestätigung zu geben. Indem wir die Eigenthümlichkeit unserer Vorstellungen in ein so helles Licht versetzen, dürfen wir mit Fug und Recht hoffen, alle Streitigkeiten zu entfernen, die nur immer über ihre Natur und Realität erhoben werden können[1]).

---

[1]) l. c. pag. 22. Hierbei bemerkt Hume in Bezug auf die Frage, ob es angeborne Vorstellungen gebe, Note [A] p. 22.: Es ist wahrscheinlich, daß von den Denkern, welche die angebornen Vorstellungen geläugnet haben, nichts Anderes gemeint worden, als dies: daß alle Vorstellungen Copieen von Eindrücken sind. Die Ausdrücke aber, deren sie sich bedienen, sind nicht mit solcher Vorsicht gewählt, noch so genau bestimmt, daß sie ihre Lehre gegen jedes Mißverständniß sichern können. Denn was bedeutet der Ausdruck „angeboren"? Ist er gleichgeltend mit „natürlich", so muß man zugeben, daß alle Wahrnehmungen und Vorstellungen angeboren oder natürlich sind, man mag das letztere Wort in jedem möglichen Sinne nehmen und das Natürliche dem Ungewöhnlichen, oder dem Künstlichen oder dem Wunderbaren entgegensetzen. Versteht man aber unter dem „Angebornen" das mit unserer Geburt Gleichzeitige, so scheint der ganze Streit bedeutungslos zu sein; denn es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, ob das Denken vor oder nach unserer Geburt beginne. Ferner ist das Wort „Vorstellung" insgemein, sowohl

147. Die Thatsache ist allgemein bekannt, daß die verschiedenen Gedanken oder Vorstellungen, die wir besitzen, mit einander verknüpft sind, und daß in unserer Erinnerung oder auch in unserer Einbildung die eine durch die andere mit einer gewissen Methode und Regelmäßigkeit herbeigezogen wird. Jedoch hat noch kein Philosoph bisher es unternommen, die Gründe dieser Association aufzuzählen oder zu classificiren. Sie scheinen auf drei Classen zurückgeführt werden zu können, nämlich auf die Verhältnisse 1) der Aehnlichkeit, 2) der Angrenzung in zeitlicher und in räumlicher Hinsicht, 3) der Ursache und Wirkung [1]). Die Bedeutsamkeit dieser Verhältnisse für die Verbindung unserer Vorstellungen unterliegt keinem Zweifel. Ein Gemälde leitet unsere Gedanken natürlicher Weise auf sein Urbild, nach dem Principe der Aehnlichkeit, die Erwähnung eines Zimmers in einem Hause führt die Betrachtung oder das Gespräch auf die übrigen Theile des Gebäudes, nach dem Principe der Angrenzung, und gedenken wir einer Verwundung, so können wir nicht wohl umhin, auch den Schmerz, von dem sie begleitet ist, uns vorzustellen, nach dem Principe der Ursache und Wirkung. Ob aber jene Angabe vollständig ist, ob es nicht außer den angeführten Gründen der Association unserer Vorstellungen noch andere gibt, das läßt sich nicht

von Locke als von Anderen, sehr unbestimmt gebraucht worden, so daß es ohne Unterschied unsere Wahrnehmungen bezeichnet, ebensowohl unsere Sinnesempfindungen und Gemüthsbewegungen, als unsere Gedanken. Aber dann möchte man wissen, was eigentlich gemeint sei bei der Behauptung, daß die Selbstliebe oder der Unwille über Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe nicht angeboren sein. Nimmt man hingegen die Worte „Eindrücke und Vorstellungen" in dem oben erklärten Sinn, und versteht man unter „angeboren", was ursprünglich und keiner vorhergehenden Wahrnehmung nachgebildet ist, so darf man behaupten, daß alle unsere Eindrücke angeboren und unsere Vorstellungen nicht angeboren sind.

[1]) l. c. Sect. III. pag. 24.

leicht auf eine für Jedermann befriedigende Weise entscheiden. Alles, was man hier thun kann, beschränkt sich darauf, daß man verschiedene einzelne Fälle durchgeht und das Princip sorgfältig prüft, welches mehrere Gedanken an einander bindet, wobei man nicht eher sich zufrieden geben darf, bis man dasselbe so allgemein, als möglich, gemacht hat. So findet man z. B., daß der Contrast oder der Widerstreit ebenfalls eine Verknüpfung unter den Vorstellungen hervorbringt. Dieser Grund ist aber vielleicht als zusammengesetzt aus der Causalität und der Aehnlichkeit zu betrachten. Wo zwei Gegenstände einander widerstreiten, da hebt der eine den andern auf, also ist in der Ursache der Vernichtung eines Gegenstandes und in der Vorstellung seiner Vernichtung die Vorstellung seiner früheren Existenz eingeschlossen. Je mehr Fälle wir nun sammeln und je sorgfältiger wir sie prüfen, desto fester wird unsere Ueberzeugung werden, daß die gegebene Aufzählung der allgemeinen Gründe, unter welche sie fallen, vollständig und erschöpfend ist [1]).

148. Alle Gegenstände der menschlichen vernünftigen Erkenntniß oder Untersuchung zerfallen nach einem einfachen Eintheilungsgrund in zwei Gattungen. Sie sind entweder Beziehungen zwischen unseren Vorstellungen, oder Thatsachen [2]). Zur ersten Classe gehören die Geometrie und Arithmetik und überhaupt alle Sätze, welche theils auf eine unmittelbar anschauliche Weise, theils durch Demonstration gewiß sind. Behauptungen dieser Gattung werden durch die bloße Wirksamkeit des Denkvermögens zu Stande gebracht, ohne von irgend einem existirenden Ding in der Welt abzuhangen. Gesetzt auch, es gäbe keinen Kreis oder Triangel in der Natur, so würden dennoch die von Euklides demonstrirten Wahrheiten für immer ihre einleuchtende Gewißheit behalten. Thatsachen dagegen erlangen ihre Zuverlässigkeit nicht auf solche Weise. Das Gegentheil einer jeden Thatsache ist immer möglich, weil es

---

[1]) l. c. p. 24. u. 25.

[2]) l. c. Sect. IV. P. I. pag. 27.: relations of ideas, and matters of fact.

nie einen Widerspruch enthalten und weil es von dem Verstande mit eben so großer Leichtigkeit und Deutlichkeit gedacht werden kann, als wenn es der Wirklichkeit entspräche. Der Satz: die Sonne wird morgen nicht aufgehen, ist nicht weniger denkbar und eben so widerspruchslos, als der entgegengesetzte: sie wird morgen aufgehen. Vergeblich würden wir uns daher bemühen, seine Falschheit zu demonstriren. Wäre er auf eine durch Demonstration erweisliche Art falsch, so müßte er einen Widerspruch enthalten und könnte von unserem Verstande nicht mit Deutlichkeit gedacht werden [1]).

Nun fragt es sich, worauf unsere Ueberzeugung von dem wirklichen Dasein der Dinge und Thatsachen in allen den Fällen beruht, wo sie uns nicht durch das unmittelbare Zeugniß der Sinne und durch Vergegenwärtigung des unmittelbar Wahrgenommenen im Gedächtnisse zu Theil geworden. Hier finden wir, daß unsere Schlüsse, welche Thatsachen betreffen, insgesammt auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung sich gründen [2]). Nur durch Hülfe dieses Verhältnisses sind wir im Stande, über die Grenzen des durch Sinnesanschauung und Erinnerung für uns gewiß Gewordenen in Hinsicht auf die Anerkennung von Thatsachen hinauszugehen. Erkundigt man sich z. B. bei Jemanden, warum er glaubt, daß sein Freund gegenwärtig in einem entfernten Lande verweile, so wird er einen Grund angeben, der in einer andern Thatsache besteht, er wird sich auf einen von seinem Freund empfangenen Brief oder auf seine Kenntniß der früheren Entschlüsse desselben berufen. Trifft Jemand eine Uhr oder ein anderes Kunstwerk auf einer unbewohnten Insel an, so wird er schließen, daß ehemals Menschen hier sich aufgehalten haben. Immer setzt man bei Schlüssen über Thatsachen voraus, daß ein auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung zurückzuführender Zusammenhang zwischen der

---

[1]) l. c. pag. 27. u. 28.

[2]) l. c.

für die Wahrnehmung vorhandenen und der anderen nicht wahrgenommenen besteht, welche aus ihr gefolgert wird [1]).

149. Denken wir ferner über die Quelle nach, aus der unsere Erkenntniß dieses Verhältnisses entspringt, so ergibt sich als Resultat einer unbefangenen Prüfung: sie wird in keinem Falle durch Schlüsse a priori gewonnen, sondern durchaus nur durch die Erfahrung, insofern wir bemerken, daß individuelle Objecte beständig mit einander verknüpft sind [2]). Um die Gültigkeit dieser Wahrheit einzusehen, erwäge man nur, wie unser Verstand verfahren müßte, wenn uns ein Gegenstand vorgelegt würde, über dessen Wirkungen wir einen Ausspruch thun sollten, ohne vorhergegangene Beobachtungen zu Rathe zu ziehen. Er müßte irgend einen Erfolg erfinden oder ersinnen, welchen er dem Gegenstand als dessen Wirkung zuschriebe, und es ist offenbar, daß eine solche Erfindung etwas ganz Willkürliches sein würde. Unmöglich könnte ihm auch die sorgfältigste Untersuchung dazu verhelfen, daß er die Wirkung in der vorausgesetzten Ursache entdeckte. Denn die Wirkung ist etwas von der Ursache ganz und gar Verschiedenes und kann folglich in dem Begriffe der letzteren nicht aufgefunden werden. Ein Stein z. B. oder ein Stück Metall in die Höhe geworfen und ohne Stütze gelassen fällt sogleich wieder nieder. Aber a priori erkennen wir in dem Wurfe des Körpers keinen Umstand, durch welchen mehr die Vorstellung des Niederfallens, als die der fortgesetzten Bewegung nach oben oder nach einer anderen Richtung hin erzeugt würde. Wenn uns also auch die Wirkung bekannt ist, so muß uns doch ihre Verbindung mit der Ursache als willkürlich erscheinen, da es immer manche andere Wirkungen gibt, welche für den Gesichtspunct der Vernunftbetrachtung völlig so angemessen und natürlich aus der Ursache hervorgehen können, als jene. Vergebens würde man darauf Anspruch machen, ohne den Beistand der Beobachtung und Erfahrung irgend einen besonderen Erfolg zu

[1]) l. c. pag. 28. u. 29.

[2]) l. c. pag. 29.

bestimmen und irgend eine Ursache oder Wirkung durch Folgerungen zu entdecken [1]). Hierin zeigt sich der Grund, warum kein vernünftiger und bescheidener Philosoph jemals sich angemaßt hat, die oberste Ursache einer natürlichen Begebenheit anzugeben und überhaupt die Thätigkeit einer Kraft, die im Weltall irgend eine besondere Wirkung hervorbringt, deutlich zu erklären. Es wird zugestanden, daß die höchste Anstrengung der menschlichen Vernunft nur dahin gelangt, indem sie sich der Folgerungen aus der Analogie, aus der Erfahrung und Beobachtung bedient, die Gründe der Naturerscheinungen auf eine größere Einfachheit zurückzuführen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einer kleineren Anzahl allgemeiner Ursachen unterzuordnen. Aber umsonst würde man sich bemühen, auch noch die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen zu ergründen. Die letzten thätigen Kräfte und die Urgründe bleiben der menschlichen Wißbegierde und Nachforschung schlechterdings verborgen. Das Resultat allee Philosophie ist die Anerkennung der menschlichen Blindheit und Schwäche und dies bringt sich uns, trotz unserer Bestrebungen, ihm auszuweichen oder es hinwegzuräumen, bei jeder Richtung unserer Untersuchungen auf. Auch die Geometrie, ungeachtet der mit Recht gepriesenen Genauigkeit ihrer Schlüsse, vermag es nicht, wenn sie von der Naturphilosophie zu Hülfe gezogen wird, dem bezeichneten Mangel abzuhelfen und zur Erkenntniß der obersten Ursachen zu führen. Jeder Theil der angewandten Mathematik setzt voraus, daß die Natur bei ihren Thätigkeiten an gewisse Gesetze gebunden sei. Das abstracte Denken wird nur dazu gebraucht, um entweder die Erfahrung in der Entdeckung dieser Gesetze zu unterstützen, oder den Einfluß der letzteren in besonderen Fällen zu bestimmen, wo er von einem abgemessenen Grade der Entfernung und der Quantität abhängt [2]).

150. Steht dies nun im Allgemeinen fest, daß unser ver-

---

[1]) l. c. pag. 30 — 32.

[2]) l. c. p. 33. u. 34.

nünftiges Denken über Thatsachen durchaus auf der Anerkennung des Causalverhältnisses und daß diese Anerkennung lediglich auf der Erfahrung beruht, so ist noch ferner zu überlegen, welches bestimmte Princip den Schlüssen aus der Erfahrung zum Grunde liegt[1]).

Unläugbar hält uns die Natur in einer großen Entfernung von ihren Geheimnissen. Sie vergönnt uns nur die Kenntniß weniger auf der Oberfläche befindlicher Eigenschaften der Gegenstände, während sie die Kräfte und Principien, von denen das Wirken dieser Gegenstände abhängig ist, vor unserem Blicke verhüllt. So belehren uns z. B. die Sinne über die Farbe, das Gewicht und die Bestandtheile des Brodes. Aber weder Sinne noch Vernunft verschaffen uns die Einsicht in die Eigenschaften, die es zur Nahrung und Erhaltung des menschlichen Körpers tauglich machen. Das Gesicht oder das Gefühl bringt uns die Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper. Jedoch können wir uns nicht den entferntesten Begriff davon machen, worin die wundervolle Kraft besteht, vermöge welcher ein bewegter Körper unaufhörlich seinen Platz wechselt und die er nur durch Mittheilung an andere Körper verliert. Ungeachtet unserer Unwissenheit in Ansehung dieses wichtigsten Punctes setzen wir doch immer voraus, so oft wir ähnliche sinnenfällige Beschaffenheiten gewahren, daß an ihnen ähnliche verborgene Kräfte haften, und wir erwarten, daß aus ihnen Wirkungen entspringen werden, welche den uns durch Erfahrung bereits bekannten gleichen. Worauf gründet sich nun, so lautet die für uns hier in Betracht kommende Frage, dies Verfahren des Verstandes, da ihm doch die Erkenntniß der Kraft mangelt, durch welche ein Ding das andere hervorbringt, und da ihn kein a priori vorhandener Grund zur Folgerung des einen aus dem andern mit Nothwendigkeit bestimmt[2])?

Die Antwort hierauf ist: es gründet sich lediglich auf die Ge-

---

[1]) l. c. P. II. pag. 35.
[2]) l. c. p. 36—48.

wohnheit. Denn wo immer durch die Wiederholung einer besonderen Handlung eine Geneigtheit in uns entsteht, die nämliche Handlung zu erneuern, ohne daß wir durch eine vernünftige Ueberlegung oder irgend eine Thätigkeit des Verstandes hierzu angetrieben werden, da sagen wir, daß eine solche Geneigtheit die Wirkung der Gewohnheit ist[1]). Vermittelst dieses Ausdruckes glauben wir zwar nicht, an sich betrachtet den letzten Grund der bezeichneten Neigung angegeben zu haben. Wir machen hiermit nur ein Princip in der menschlichen Natur bemerklich, welches allgemein anerkannt und durch seine Wirkungen bekannt genug ist. Jedoch findet wohl keine Möglichkeit Statt, unsere Untersuchungen weiter zu treiben und noch von diesem Grund einen Grund ausfindig zu machen, sondern wir müssen uns mit ihm als dem obersten begnügen, der sich bei der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens für alle unsere Schlüsse aus der Erfahrung aufstellen läßt.

Die Gewohnheit ist also die große Führerin des menschlichen Lebens. Sie allein macht die Erfahrung für uns brauchbar und läßt uns von der Zukunft eine Reihe von Ereignissen erwarten, welche den vergangenen entspricht. Ohne ihren Einfluß würden wir von den Thatsachen nichts weiter erkennen, als was von ihnen den Sinnen und dem Gedächtniß unmittelbar gegenwärtig ist, und wir würden niemals wissen, wie wir Endzwecken Mittel anzupassen oder unsere natürlichen Fähigkeiten zur Hervorbringung irgend einer Wirkung anzuwenden haben[2]).

151. Der Unterschied zwischen dem bloß dichtenden Vorstellen und dem Glauben an die Wirklichkeit der Thatsachen liegt in einer Empfindung oder einem Gefühle, welches mit dem letzteren, aber nicht mit dem ersteren verbunden ist, welches von dem Einflusse des Willens nicht abhängt und daher nicht nach Belieben hervor-

---

[1]) l. c. p. 48.: This principle is custom or habit.

[2]) l. c. p. 49.

gerufen oder entfernt werden kann [1]). Wie jede andere Empfindung, wird es von der Natur erregt und ist durch die besondere Lage bedingt, in welcher der Verstand unter gegebenen Verhältnissen sich befindet. Sobald ein Gegenstand dem Gedächtniß oder den Sinnen sich darbietet, so leitet er, zufolge der Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft unmittelbar zur Vergegenwärtigung eines anderen, gewöhnlich mit ihm verknüpften Objectes, und eine solche Vergegenwärtigung wird von einem Gefühle begleitet, welches die Verschiedenheit derselben von den luftigen Träumereien der Phantasie deutlich kundgibt. Hierin besteht die ganze Natur des Glaubens an Realität. Keine Thatsache wird so fest von uns geglaubt, daß uns ihr Gegentheil nicht als denkbar erscheinen könnte. Mithin würde sich eine Vorstellung, die wir für wahr halten, von einer andern, die wir als bloße Einbildung oder als irrig anerkennen, durch nichts unterscheiden, wenn nicht ein gewisses Gefühl ihren Unterschied kenntlich machte. Der in Rede stehende Glaube ist hiernach nichts Anderes, als eine lebendigere, lebhaftere, kräftigere, festere und dauerhaftere Vorstellung von einem Gegenstand, als durch die Einbildungskraft allein jemals erreicht werden kann [2]). Diese Mannigfaltigkeit der ihn charakterisirenden Ausdrücke, die allerdings unphilosophisch erscheinen mag, beabsichtigt bloß diejenige Handlung des Verstandes zu bezeichnen, welche reale Dinge, oder was uns dafür gilt, uns näher stellt, als Dichtungen, ihnen mehr Wichtigkeit, als diesen, in unserem Denken verleiht und ihnen eine stärkere Einwirkung auf die Gemüthsbewegungen und auf die Einbildungskraft verschafft. Ist man über die Sache einig, so braucht man nicht über Worte zu streiten. Die Einbildungskraft hat über ihre sämmtlichen Vorstellungen zu gebieten, sie kann diese auf allen möglichen Wegen vereinigen, vermischen und verändern. Sie vermag Gegenstände genau mit den Umständen des Ortes und der Zeit zu ersinnen und sie mit so treuen Farben ausgemalt vor unsere Augen zu stellen, als wenn sie wirklich existirten. Je-

---

1) l. c. P. II. p. 52.

2) l. c. p. 53.

doch den Glauben an die Realität zu bewirken, ist sie nicht im Stande, und hieraus leuchtet ein, daß dieser Glaube nicht auf der besonderen Beschaffenheit oder Ordnung der Vorstellungen beruht, sondern auf der Weise ihrer Fassung und auf dem begleitenden Gefühle. Diese Fassungsweise und dieses Gefühl läßt sich freilich nicht vollkommen erklären. Doch ist der „Glaube" der richtige und passende Name für die Sache, dessen Sinn für Jedermann im gemeinen Leben hinreichende Verständlichkeit besitzt. Und in der Philosophie kann man nicht weiter gehen, als zu behaupten, daß der Glaube etwas von der Seele Gefühltes ist, welches die Vorstellungen der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. In allen Fällen, wo ein Gegenstand den Sinnen oder dem Gedächtnisse gegenwärtig sich darstellt, wird unser Geist nicht nur überhaupt zum Vorstellen der mit ihm nach einer der drei Verknüpfungsarten (nämlich durch Aehnlichkeit, oder durch Angrenzung in Raum oder Zeit, oder durch das Causalverhältniß) verbundenen Gegenstände geleitet, sondern auch dazu, eine stärkere und dauerhaftere und von dem Glauben an Realität begleitete Vorstellung dieser Gegenstände zu gewinnen. Hier zeigt sich also eine Art von vorherbestimmter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Aufeinanderfolge unserer die Thatsachen auffassenden Vorstellungen. Obgleich uns die Kräfte und Vermögen gänzlich unbekannt sind, durch welche jener Lauf geleitet wird, so finden wir dennoch, daß unsere Gedanken und Wahrnehmungen immer den nämlichen Gang mit den andern Werken der Natur gehalten haben. Gewohnheit ist das Princip, durch welches diese Uebereinstimmung bewirkt wird, und welches daher so unentbehrlich ist zur Erhaltung unserer Gattung und zur Leitung unseres Benehmens in allen Verhältnissen und Ereignissen des menschlichen Lebens. Würde nicht durch die anschauliche Gegenwart eines Dinges sogleich die Vorstellung der gewöhnlich mit ihm verbundenen Gegenstände geweckt, so würde unsere Erkenntniß auf den engen Wirkungskreis unseres Gedächtnisses und unserer Sinne beschränkt sein. Wir würden dann niemals zu der Fähigkeit gelangen, Zwecken Mittel anzupassen und unsere natürlichen Kräfte sowohl zur Hervorbringung des Guten, als zur Vermeidung des Uebels anzuwenden.

Hier bietet sich denen, welche an der Entdeckung und Betrachtung der Endursachen Vergnügen finden, ein weites Feld zum Staunen und zur Bewunderung dar[1]).

152. Wenn es uns um die Verdeutlichung zusammengesetzter Vorstellungen zu thun ist, so können wir uns der Definition bedienen, welche in der Angabe der einfachen Vorstellungen besteht, die in dem Inhalte jener vereinigt sind. Finden wir aber auch noch in den einfachsten Zweideutigkeit und Dunkelheit, dann bleibt

---

[1]) l. c. p. 53 — 59. Hume fügt am Schlusse dieses Abschnittes (p. 59 — 60.) noch Folgendes zur Bestätigung seiner Ansicht von der Erkenntnißweise des Causalverhältnisses hinzu: Da das Verfahren unseres Geistes, vermittelst dessen wir von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen, und umgekehrt, schließen, zur Fortdauer des Menschengeschlechtes so wesentlich nothwendig ist: so ist es nicht glaublich, daß dasselbe den trüglichen Folgerungen unserer Vernunft anvertraut werden konnte, der Vernunft, die sich so langsam in ihren Thätigkeiten zeigt, während der ersten Jahre der Kindheit noch gar nicht zum Vorscheine kommt, und in jedem Abschnitte des menschlichen Lebens dem Irrthum und Mißverständniß im hohen Grad unterworfen ist. Vielmehr entspricht es der gewöhnlichen Weisheit der Natur, daß sie eine so nothwendige Handlungsweise des Geistes durch einen gewissen Instinct oder eine mechanische Tendenz sicherte, welche in ihren Wirkungen untrüglich, bei der ersten Aeußerung des Lebens und Denkens bemerkbar und von allen mühsamen Deductionen des Verstandes unabhängig ist. Wie uns die Natur den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniß der ihn bewirkenden Muskeln und Nerven zu verleihen, so hat sie auch in uns einen Instinct gepflanzt, der unsere Gedanken auf eine mit dem von ihr festgesetzten Gange der Außendinge übereinstimmende Weise leitet, ungeachtet wir in Hinsicht der Kräfte, von denen dieser regelmäßige Gang vollständig abhängt, durchaus unwissend sind.

uns zu ihrer Aufhellung kein anderes Mittel übrig, als das oben zur Sprache gebrachte, daß wir nämlich die Eindrücke oder ursprünglichen Wahrnehmungen aufsuchen, denen sie nachgebildet worden. Die Eindrücke sind sämmtlich stark und merklich. Sie lassen keine Zweideutigkeit zu und stehen nicht nur selbst im vollen Lichte da, sondern vermögen auch die ihnen entsprechenden Vorstellungen, wenn diese im Dunklen liegen, aufzuklären [1]).

Dies Verfahren muß vornehmlich auf den Begriff „der Kraft oder der nothwendigen Verknüpfung" angewandt werden, der ungeachtet seiner Wichtigkeit für die philosophische Speculation doch im hohen Grade dunkel und unbestimmt ist [2]). Wir haben also zu erwägen, aus welcher Art von Eindrücken er hervorgegangen ist.

Im Bereiche der sinnenfälligen Außendinge sind wir niemals im Stande, eine Kraft, d. h. eine Eigenschaft zu entdecken, welche die Wirkung an die Ursache bindet und jene zur unausbleiblichen Folge von dieser macht. Wir finden nur so viel, daß das Eine wirklich auf das Andere folgt. Z. B. der Anstoß der einen Billardkugel ist von der Bewegung der zweiten begleitet. Dies ist hier Alles, was den äußeren Sinnen erscheint. Die Seele empfindet keinen inneren Eindruck von dieser Aufeinanderfolge der Veränderungen, und mithin gibt es auch in keinem einzelnen Falle, wo etwas von außenher als Wirkung erscheint, einen Umstand, welcher die Vorstellung der Kraft oder der nothwendigen Verknüpfung uns verschaffen könnte. So wissen wir dies als ein Factum, daß die Hitze ein beständiger Gefährte der Flamme ist, worauf aber ihre Verbindung beruht, davon ist uns keine Muthmaßung und nicht einmal eine Dichtung der Einbildungskraft vergönnt. Eben so wenig wird der Begriff der Kraft durch die innere Erfahrung aus dem Bewußtsein gewonnen, daß wir mit unserem Willen über gewisse Organe unseres Körpers und über die

---

[1]) l. c. Sect. VII. P. I. p. 67.

[2]) l. c.

Thätigkeiten der Seele eine Herrschaft auszuüben vermögen. Auch hier bleibt uns die Wirkungsweise unbekannt, durch welche der Wille Bewegungen in den Gliedern oder Vorstellungen in der Phantasie erweckt. Wir gewahren und beobachten zwar, daß Bewegung und Vorstellung in Folge des Wollens eintreten, aber das Band, welches unser Wollen mit diesen Veränderungen verknüpft, und die Thätigkeit, wodurch unser Geist sie hervorbringt oder veranlaßt, läßt sich weder beobachten noch begreifen. Da wir nun keiner Vorstellung von Gegenständen fähig sind, welche weder den äußeren Sinnen, noch der inneren Wahrnehmung sich darstellen, so ist es gewiß, daß uns in der Natur nirgends ein Beispiel einer für uns begreiflichen Verknüpfung von Thatsachen erscheint. Wir entdecken bloß den äußeren Zusammenhang derselben, ihre zeitliche Aufeinanderfolge, aber nicht ihren innern Zusammenhang, ihre Verknüpfung im eigentlichen Sinne dieses Wortes [1]). Demnach entsteht unsere Vorstellung von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Begebenheiten aus einer Anzahl ähnlicher Fälle, in denen wir die beständige Verbindung von Begebenheiten wahrnehmen. Nie reicht ein einzelner Fall zu, sondern immer wird eine Mehrheit von Fällen erfodert, um uns diesen Begriff zu verschaffen [2]). Nachdem wir öfters wahrgenommen haben, daß ein bestimmtes Ereigniß auf das andere folgt, so werden beide in unserer Einbildungskraft mit einander verknüpft, dieser Verknüpfung werden wir uns durch innere Wahrnehmung bewußt und demzufolge verkündigen wir nun die Existenz des einen aus der wirklichen Erscheinung des anderen mit Leichtigkeit vorher und nennen das eine die Ursache, das andere die Wirkung. Wenn wir sagen, daß ein Gegenstand mit dem andern verknüpft ist, so bedeutet dies nur, daß beide in unseren Gedanken eine Verknüpfung erlangt haben, und uns hierdurch die Folgerung möglich machen, nach welcher je der eine von der Existenz des andern einen Beweisgrund abgibt.

---

[1]) l. c. p. 68 — 78. P. II. p. 79. They seem *conjoined*, but never *connected*.

[2]) l. c. p. 80.

Der Erfahrung gemäß dürfen wir also eine Ursache so erklären: sie ist ein Gegenstand, auf welchen ein zweiter folgt, und zwar dergestalt, daß auf alle Gegenstände, welche dem ersten ähnlich sind, andere folgen, die dem zweiten gleichen. Oder mit anderen Worten: eine Ursache zeigt sich da, wo ein zweiter Gegenstand nicht existiren würde, wenn der erste nicht gewesen wäre. Auch gibt uns die Erfahrung noch eine dritte Erklärung der Ursache an die Hand: sie ist ein Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinung unsere Gedanken stets zu diesem andern leitet. Zwar sind die aufgestellten Erklärungen von Umständen hergenommen, welche außerhalb des Wesens der Ursache liegen, jedoch können wir diesem Mangel nicht abhelfen. Es ist nicht möglich, eine vollkommnere Definition zu Stande zu bringen, welche denjenigen Umstand in der Ursache kenntlich machte, der sie mit der Wirkung in eine eigentliche Verknüpfung, in den inneren Zusammenhang setzt[1].

153. Allgemein wird zugestanden, daß die Materie in allen ihren Thätigkeiten durch eine nothwendige Kraft bewegt und daß jede natürliche Wirkung durch ihre Ursache auf das genaueste bestimmt wird, daher denn aus den gegebenen besonderen Bedingungen unmöglich ein anderer Erfolg hervorgehen kann. Unser Begriff von dieser Nothwendigkeit in der Causalität entsteht, wie aus den vorhergehenden Bemerkungen einleuchtet, durchaus nur aus der wahrnehmbaren Einförmigkeit in den Naturerscheinungen. Aehnliche Gegenstände zeigen sich beständig auf ähnliche Weise mit einander verbunden und der Verstand wird durch Gewohnheit dazu geführt, den einen aus dem Hervortreten des andern zu folgern. Diese beiden Umstände machen das Ganze der Nothwendigkeit aus, welche wir der Materie zuschreiben. Sie finden sich aber gleichfalls auch in den Willenshandlungen des Menschen und in der Thätigkeit der Seele[2]. Man bemerkt an den menschlichen Hand-

---

[1]) l. c. p. 80 — 83.

[2]) l. c. Sect. VIII. p. 87.

lungen unter allen Nationen und in jedem Zeitalter eine große Gleichförmigkeit, die menschliche Natur bleibt in ihren Principien und Aeußerungen stets die nämliche. Gleiche Beweggründe veranlassen immer ein gleiches Thun, die selbigen Erfolge gehen aus den selbigen Ursachen hervor. Ehrgeiz, Habsucht, Selbstliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Edelmuth, Vaterlandsliebe, diese Leidenschaften und Gesinnungen, in mannigfachen Graden unter einander gemischt und in der menschlichen Gesellschaft vertheilt, waren seit dem Beginne der Welt und sind gegenwärtig noch die Quelle aller Handlungen und Unternehmungen, die sich dem Blicke des Beobachters kundgeben. Wenn es gleich in dieser Sphäre an manchen anscheinenden Unregelmäßigkeiten nicht fehlt, so wirken dennoch die inneren bestimmenden und bewegenden Gründe des Wollens auf eine unveränderliche Weise, eben so wie man annehmen muß, daß Winde, Wolken, Regen und sonstige Abwechselungen der Witterung von festgesetzten Bedingungen abhängen, die freilich für die Forschungen des menschlichen Scharfsinnes nicht leicht zu entdecken sind [1]).

Die Verbindung zwischen Beweggründen und Willenshandlungen ist offenbar eine eben so regelmäßige und gleichförmige, als die zwischen Ursache und Wirkung in irgend einem Theile der Natur. Sie wird auch in dieser Eigenschaft allgemein von den Menschen anerkannt, was sich in den Urtheilen, welche sie gegenseitig von einander fällen, und in den Voraussetzungen kundgibt, die immer der Eine von der Denk- und Handlungsweise des Anderen hegt. Mithin herrscht in der That keine Verschiedenheit der Meinungen darüber, daß auch den menschlichen Urtheilen und Handlungen eine gleiche Nothwendigkeit zukommt, wie den Naturwirkungen. Nur sind die Begriffe der Meisten über diesen Gegenstand nicht klar. Man findet gewöhnlich eine Schwierigkeit darin, die Nothwendigkeit in der Causalität der menschlichen Geistesthätigkeiten auch mit Worten einzuräumen, man ist geneigt, sich zu der

---

[1]) l. c. p. 88—94.

entgegengesetzten Meinung zu bekennen [1]). Dies läßt sich auf folgende Weise erklären. In Beziehung auf die Körperwelt überreden sich die Menschen leicht und gern, weiter in das Innere der Natur eingedrungen zu sein, als ihnen möglich ist, und etwas von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung entdeckt zu haben. Wenden sie aber ihre Betrachtung auf die Thätigkeiten ihrer eigenen Seele und empfinden sie hier keine solche Verknüpfung zwischen den Motiven und den Handlungen, so werden sie dadurch bewogen, eine Verschiedenheit zwischen den Wirkungen, welche aus den Körperkräften, und zwischen denen, welche aus dem Denken entspringen, vorauszusetzen. Allein wir müssen nur die Ueberzeugung festhalten, daß wir überhaupt von jedem Causalverhältnisse nichts weiter erkennen, als die beständige Verbindung der Gegenstände, aus welcher die Folgerung des Verstandes von dem einen auf den andern herrührt. Wir müssen darauf achten, daß diese beiden Momente nach dem allgemeinen Eingeständniß auch bei den Willenshandlungen Statt haben. Dann werden wir uns nicht mehr weigern, gleichfalls den letzteren die Nothwendigkeit beizulegen, die von jeder Causalität unzertrennlich ist [2]). In Wahrheit sind die Menschen stets rücksichtlich auf die Lehre von der Freiheit sowohl als von der Nothwendigkeit einverstanden gewesen und der ganze Streit über diese Puncte hat bloß Worte betroffen. Wenn wir von Freiheit der Willenshandlungen sprechen, so können wir gewiß nicht meinen, diese sein so wenig mit Beweggründen, Neigungen und Umständen verknüpft, daß sie nicht mit einem gewissen Grade von Gleichförmigkeit aus letzteren erfolgen, der uns zu dem Schlusse von dem Dasein der einen auf das Dasein der anderen führt. Hiernach dürfen wir unter „Freiheit" nichts weiter verstehen, als ein Vermögen, angemessen den Bestimmungen des Willens zu handeln oder nicht zu handeln, das heißt, ruhig zu bleiben oder thätig zu sein, jenachdem wir das Erste oder das Zweite wählen. Diese bedingte Freiheit kommt offenbar Jedem zu, der nicht

---

[1]) l. c. p. 94 — 98.

[2]) l. c. p. 98. u. 99.

ein Gefangener und in Banden ist. Hier findet sich kein Gegenstand zum Streite[1]).

154. In diesen erkenntnißtheoretischen Lehrbegriffen Hume's zeigt sich ein folgerichtig strenger Empirismus, der alle menschliche Erkenntniß auf die Sphäre des durch äußere und innere Wahrnehmung, durch Rückerinnerung und Erwartung ähnlicher Fälle Auffaßbaren beschränkt, und eben deshalb das Erkennen als eine Thätigkeit von bloß subjectiver Bedeutung betrachtet, welche auf keine Weise aus den Schranken der Subjectivität zu einer objectiven Gewißheit und Gültigkeit sich zu erheben vermag. Ein solcher Empirismus kann sich nur polemisch verhalten zu den in irgend einer Gestalt hervortretenden Ansprüchen der Vernunft, etwas jenseits der von ihm gezogenen Grenzen Liegendes zu wissen. Es versteht sich daher, daß Hume allein der reinen Mathematik den Rang einer demonstrativen Wissenschaft einräumt und die übrigen wissenschaftlichen Untersuchungen nur insoweit gelten läßt, als sie durch Erfahrung begründet sind, welche selbst nach seiner Meinung keine besseren Grundlagen hat, als den Einfluß der Gewohnheit auf die Association unserer Vorstellungen und einen instinctartigen Glauben an die Realität der sinnenfälligen Dinge[2]). Die auf dem Standpuncte der philosophischen Betrachtung mögliche Frage, ob dieser Glaube trüge oder nicht, mußte von ihm für unbeantwortlich erklärt werden, weil sie durch Wahrnehmung und Beobachtung nicht entschieden werden kann[3]). Demzufolge sind auch die Resultate durchaus skeptisch, welche Hume aus seiner Theorie für die Beurtheilung der Haltbarkeit aller Religionserkenntniß, mag dieselbe nun auf positive Offenbarung, oder auf Vernunft sich stützen, in mehreren diesem Gegenstande gewidmeten Abhandlungen[4]) ge-

---

[1]) l. c. p. 100. u. 101.

[2]) l. c. Sect. XII. P. III. p. 173.

[3]) l. c. Sect. XII. P. I. p. 163.

[4]) Man vergl. l. c. Sect. X.: of miracles. Sect. XI.: of a particular providence and of a futur state; ferner The natural history

zogen, ungeachtet er sich hierüber mit Behutsamkeit und Schonung der öffentlichen Meinung ausspricht und sogar an einigen Stellen nicht ohne Widerspruch mit seinen philosophischen Grundsätzen zu einem reinen Deismus sich bekennt. Er hat in seiner Untersuchung über das menschliche Erkenntnißvermögen einen besonderen Abschnitt der Prüfung des Glaubens an Wunder gewidmet. Ein Wunder, behauptet er, ist eine Verletzung der Gesetze der Natur. Nun sind aber diese Gesetze durch eine beständige, unveränderliche Erfahrung festgestellt, und deshalb ist der Beweis gegen ein Wunder, welcher aus der Beschaffenheit der Thatsache selbst hergenommen wird, so entscheidend und vollständig, als ein Erfahrungsbeweis nur immer sein kann. Kein menschliches Zeugniß besitzt so viel Gewicht, um ein Wunder gewiß und zu einer sicheren Grundlage einer Volksreligion zu machen. Diese Ansicht ist dazu geeignet, die gefährlichen Freunde oder verkappten Feinde der christlichen Religion zu widerlegen, die es unternommen haben, sie durch Grundsätze der menschlichen Vernunft zu vertheidigen. Sie gründet sich auf Glauben und nicht auf Vernunft, und es ist dies ein sicherer Weg, ihre Sache zu verrathen, wenn man sie einer solchen Probe aussetzt, die sie auf keine Weise zu bestehen fähig ist [1]). Die christliche Religion war nicht nur bei ihrem Entstehen von Wundern begleitet, sondern sie kann auch heut zu Tage von keinem vernünftigen Menschen ohne ein Wunder geglaubt werden. Die bloße Vernunft reicht nicht zu, um uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Wer durch den Glauben bewogen wird, ihr Beistimmung zu geben, ist sich eines fortgesetzten Wunders an seiner eigenen Person bewußt, welches alle Grundsätze seines Verstandes untergräbt und ihn bestimmt, etwas anzunehmen, was zu der Gewohnheit und der Erfahrung im stärksten Gegensatze entsteht [2]).

---

of religion, im zweiten Bande der Essays, und die nach Hume's Tode herausgekommenen Dialogues concerning natural religion. Lond. 1779.

[1]) l. c. Sect. X. P. I. pag. 122. P. II. p. 138. u. 139.

[2]) l. c. p. 140.

Unter den Betrachtungen, auf welche Hume zur Entkräftung der für das Dasein und die Eigenschaften Gottes versuchten Vernunftbeweise hinführt, ist folgende die wichtigste. Man setzt voraus, so erklärt er sich hierüber, daß aus dem Dasein des Universums, welches eine in ihrer Art schlechthin einzige und mit keiner andern zu vergleichende Wirkung sei, die Existenz der Gottheit sich ergebe, einer nicht minder in ihrer Art einzigen und unvergleichbaren Ursache. Aber wir dürfen mit Recht zweifeln, ob eine Ursache aus ihren Wirkungen sich erkennen läßt, wenn sie von einer so besondern und eigenthümlichen Natur ist, daß sie keine Aehnlichkeit und keinen Vergleichungspunct mit irgend einer der übrigen Ursachen oder einem Gegenstande darbietet, der jemals unserer Beobachtung sich unterzogen hat. Immer nur, wo wir finden, daß zwei Arten von Gegenständen beständig mit einander verbunden erscheinen, sind wir im Stande, von dem einen auf den andern zu schließen. Wenn dagegen eine Wirkung in Betracht kommt, welche als durchaus einzig in ihrer Beschaffenheit unter keine bekannte Art gebracht werden kann, so ist nicht einzusehen, wie es uns möglich sein sollte, in Ansehung ihrer Ursache irgend eine Muthmaßung oder Folgerung aufzustellen. Indem Erfahrung, Beobachtung und Analogie in der That die einzigen Führer sind, denen wir bei solchen Schlüssen vernünftiger Weise folgen dürfen, so muß Beides, die Ursache und die Wirkung eine Aehnlichkeit mit andern Ursachen und Wirkungen haben, die uns bekannt geworden und deren Verknüpfung in mehreren einzelnen Fällen sich uns kundgegeben [1]).

---

[1]) l. c. Sect. XI. p. 157. u. 158. Daher schließt Hume seine Betrachtungen über die natürliche Geschichte der Religion mit der Bemerkung (p. 469.): The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspence of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny concerning this subject. But such is the frailty of human reason and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition to another, du-

155. Für die Moral nimmt Hume an, der Charakter des Tugendhaften oder das persönliche Verdienst bestehe ohne Ausnahme in dem Besitze geistiger Eigenschaften, welche uns oder unsern Nebenmenschen theils nützlich, theils angenehm sind. Diese Bestimmung entspreche der allgemeinen natürlichen Eintheilung, nach welcher Alles, was überhaupt einen Werth hat, entweder in die Classe des Nützlichen oder in die des Angenehmen falle. Im gemeinen Leben und für eine unbefangene, vorurtheilsfreie Ansicht finde nie eine andere Richtschnur bei der Beurtheilung menschlicher Handlungen, bei ihrem Lob oder ihrem Tadel Statt [1]). Der Begriff der Sittlichkeit, behauptet Hume ferner, schließt ein inneres Gefühl in sich ein, welches dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftlich angehört, welches einen und denselben Gegenstand der allgemeinen Billigung empfiehlt und es bewirkt, daß Alle oder doch die Meisten in der gleichen Meinung oder Entscheidung über eine Handlung zusammentreffen. Durch dies Gefühl wird das Benehmen selbst der uns am fernsten stehenden Personen zu einem Object unseres Beifalls oder unserer Rüge, je nachdem es der festgesetzten Regel des Rechten entspricht oder widerstreitet. Die bezeichnete Eigenthümlichkeit kann nur dem Gefühle der „Menschlichkeit oder der Menschenliebe" zukommen [2]). Die andern Gemüthsempfindungen bringen zwar häufig in jeder Brust eine starke Regung von Neigung und Abneigung, von Begierde und Widerwillen hervor. Aber keine von ihnen zeigt sich so allgemein und ist so umfassend, daß sie die Grundlage einer überall geltenden und feststehenden Beurtheilungsweise des Lobenswürdigen oder Tadelnswerthen ausmachen könnte. Nennt Jemand einen Andern seinen Feind, seinen Nebenbuhler, seinen Widersacher, seinen Gegner, so weiß man, daß aus ihm die Selbstliebe spricht und daß er indivi-

---

ring their fury and contention, happily make our escape, into the calm, though obscure regions of philosophy.

1) An Enquiry concerning the principles of morals (Essays edit. 1784, vol. II.). Sect. IX. P. I. p. 319.

2) l. c. p. 323.

duelle Empfindungen ausdrückt, die aus seiner besonderen Lage und seinen besonderen Verhältnissen entspringen. Bezeichnet er dagegen eine Person als eine lasterhafte oder hassenswerthe, dann läßt er sich in einer entgegengesetzten Sprache vernehmen und drückt Empfindungen aus, von denen er erwartet, daß sie von allen seinen Zuhörern getheilt werden. Er muß sich also aus seinem speciellen Gesichtspuncte zu einem höheren, ihm mit den Uebrigen gemeinsamen erheben. Indem er denkt, daß jene Person Eigenschaften besitzt, deren Richtung für die menschliche Gesellschaft verderblich ist, so befindet er sich auf diesem allgemeinen Standpuncte der Beurtheilung und berührt den Grundsatz der Menschenliebe, welchem Jedermann, in einem gewissen Grade, seine Beistimmung gibt [1]).

Hieraus wird das Verhältniß klar, in welchem theils die Vernunft, theils das Gefühl zu unserer Anerkennung des sittlichen Werthes oder Unwerthes der menschlichen Eigenschaften und Willenshandlungen steht. In der Nützlichkeit derselben liegt ein Hauptgrund, von welchem unsere Anerkennung ihres Werthes abhängt, und deshalb muß die Vernunft einen beträchtlichen Antheil an allen Entscheidungen dieser Art haben. Denn nur dieses Vermögen kann uns über die Tendenz von Eigenschaften und Handlungen belehren, und die wohlthätigen oder nachtheiligen Folgen, welche sie für die menschliche Gesellschaft und für ihren Besitzer haben, kenntlich machen. Aber der Nutzen oder der Schaden ist nur ein Verhältniß zu einem bestimmten Endzweck, und wäre der Endzweck für uns ganz gleichgültig, so würden uns dies auch die Mittel sein. Hier muß also ein Gefühl in Wirksamkeit treten, dem zufolge wir den nützlichen Richtungen einen Vorzug vor den schädlichen geben. Ein solches Gefühl kann kein anderes sein als eine Empfindung der Theilnahme an dem Wohl und Weh des Menschengeschlechtes. Dies Wohl und dies Weh sind nämlich die einander entgegengesetzten Zwecke, nach deren Erreichung die Tugend und das Laster streben. Mithin ist es die Vernunft, welche uns

---

[1]) l. c. p. 323. u. 324.

die verschiedenen Absichten der Handlungen verstehen lehrt, und die Menschenliebe setzt unter ihnen einen Unterschied zu Gunsten der nützlichen und heilsamen fest [1]).

Um auch bei diesen Untersuchungen den Charakter des Skeptikers nicht zu verläugnen, bemerkt Hume über seine Begriffsbestimmung des sittlichen Werthes, oder wie er sagt, des persönlichen Verdienstes der Menschen: für jetzt zwar sei er von keiner Wahrheit, die sich durch Folgerungen entdecken lasse, mehr überzeugt, als von dieser, daß jenes Verdienst ganz und gar in der Nützlichkeit und Annehmlichkeit der Eigenschaften theils für die Person, welche sie besitzt, theils für Andere bestehe, die zu ihr in irgend einem Verhältnisse sich befinden. Erwäge er aber, daß die Menschen die Größe und Gestalt der Erde gemessen und gezeichnet, die Ebbe und Fluth erklärt, die Ordnung und Einrichtung der Himmelskörper unter bestimmte Gesetze gebracht und das Unendliche selbst der Berechnung unterworfen, und daß sie dessenungeachtet noch immer über den Grund ihrer moralischen Pflichten streiten, so falle er in Zweifel und Mißtrauen zurück, und könne sich der Vermuthung nicht erwehren, daß eine so nahe liegende Hypothese, wenn sie die Wahrheit enthielte, längst von den Menschen mit einstimmigem Beifall ergriffen sein müßte [2]).

VI. Die Locke'sche Schule in Frankreich.

1) Der französische Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt.

156. In Frankreich wurden Locke's Richtung und Methode nicht ohne eigenthümlichen Geist und mit sorgfältigen psychologischen Forschungen ungefähr gleichzeitig ergriffen und fortgeführt

---

[1]) l. c. Append. I. p. 337. u. 338.

[2]) l. c. Sect. IX. P. I. p. 329.

von Condillac und von Bonnet [1]). Die auf Fortbildung der Erkenntnißlehre gerichteten Leistungen dieser beiden Denker enthalten manche für uns näher zu berücksichtigende Seite. Was dagegen ihre philosophirenden Zeit- und Sprachgenossen, unter denen nicht wenige in der französischen Literatur berühmte Namen talentvoller Schriftsteller sich finden [2]), in der Psychologie und in der allge-

---

[1]) Kurz vor dem Zeitalter dieser beiden Denker hatte in Frankreich der durch sein historisch-kritisches Wörterbuch berühmt gewordene Gelehrte Pierre Bayle (geb. zu Carlat 1647, gest. 1706) eine skeptische Opposition gegen die dogmatische Philosophie, jedoch ohne eine eigentliche erkenntnißtheoretische Kritik behauptet. Er hatte einen unvereinbaren Gegensatz zwischen dem Inhalte der geoffenbarten Religion und dem Inhalte der für die menschliche Intelligenz zugänglichen Begriffe nebst der Unlösbarkeit der philosophischen Probleme nachzuweisen gesucht. Sein genanntes Hauptwerk führt den Titel: Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterd. 1697, edit. IV. revue et augmentée par Mr. Des-Maizeaux. Amst. et Leid. 1740, 4 voll. fol. In mehreren Artikeln dieses Wörterbuchs und in verschiedenen kritischen und polemischen Abhandlungen setzt er den vermeintlichen Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem christlichen Offenbarungsglauben und den für den Standpunct unserer Vernunft sich ergebenden Grundsätzen aus einander. Er sucht die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes, einer göttlichen moralischen Weltregierung, des Daseins des Bösen in der Welt, der menschlichen Freiheit und ähnlicher übersinnlicher Gegenstände nachzuweisen, bei welcher Unbegreiflichkeit der Vernunft nichts Anderes übrig bleibe, als gläubige Unterwerfung unter die Aussprüche der positiven Offenbarung.

[2]) Unter ihnen sind vornehmlich zu bemerken: der berühmte philosophisch-politische Schriftsteller Charles Baron von Montesquieu (1689—1755), dessen Hauptwerk Esprit des lois, Par. 1748 und öfter, die Entwickelung der Gesetzgebung und der Verfassung in den verschiedenen Ländern nach ihrer Bedingtheit durch die ört-

meinen Naturlehre, in der Moral, in der Politik und in der Aesthetik geleistet, entspricht zu wenig dem Charakter und der Me=

---

lichen Verhältnisse und gesellschaftlichen Zustände eines jeden in höchst anziehender und geistreicher Weise darstellt, ferner Pierre Louis de Maupertuis (1697—1759), ausgezeichnet als Physiker und Mathematiker, Verfasser eines Essai de philosophie morale, Lond. 1750, dann François Arouet de Voltaire (1694—1778), und Jean Jacques Rousseau (1712—1778), die beiden glänzendsten französischen Schriftsteller ihres Zeitalters, von denen jener durch seine launige und geistreiche Bekämpfung des kirchlichen Aberglaubens und der Grundsätze des Despotismus in seinen philosophischen Romanen und seinen Lettres philosophiques (auch schrieb er eine populäre Darstellung der Anfangsgründe der Newtonschen Naturphilosophie und eine Vergleichung der Newtonschen nnd der Leibnizischen Ansichten), dieser durch seine politischen Schriften, vornehmlich durch die über den bürgerlichen Vertrag und über die Ungleichheit unter den Menschen, so wie durch seinen „Emil" auch unter den Popularphilosophen Frankreichs sich einen Platz erworben. Ihnen reihen sich an Charles Batteux (1713—1780), Urheber einer Theorie der schönen Künste, die zu ihrer Zeit Epoche machte und in Frankreich und Deutschland vielen Eingang fand, der große Mathematiker und ausgezeichnete Literator Jean le Rond d'Alembert (1717—1783), welcher die Einleitung zu der französischen Encyclopädie verfaßte, der vielseitige Schriftsteller und Gelehrte Denis Diderot (1713—1784), Herausgeber der letzteren, Gabriel Bonnot de Mably (1709—1785), Condillac's Bruder, Verfasser moralischer und politischer Schriften, Jean Baptiste de Boyer Marquis d'Argens (1704—1770), welcher seine skeptischen Ansichten als eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes geltend zu machen suchte, endlich die entschiedenen Vertheidiger des Materialismus Julien Offroy de la Mettrie (1709—1751) und Claude Adrien Helvetius (1715—1771).

thode einer wissenschaftlich bedeutenden Behandlung der philosophischen Probleme, um in den Kreis unserer Darstellung gezogen werden zu dürfen. Die Denkart der meisten französischen sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts artete in einen nicht bloß höchst einseitigen, sondern auch haltlosen, durch keine sorgfältigeren erkenntnißtheoretischen Untersuchungen begründeten Empirismus und zum Theil in eine materialistische, der Religion überhaupt und der gesammten höheren Vernunftbildung feindselige Richtung aus [1]). Durch mehrere Zeitumstände, besonders durch das

---

[1]) Eine beredte Darstellung des unverhüllt sich aussprechenden Atheismus aus diesem Zeitraum der französischen Philosophie findet sich in dem „Système de la Nature, ou des lois du monde physique et du monde moral," Lond. 1770, 2 Th. 8., angeblich von Mirabaud (1675—1760), aber wahrscheinlich von einem andern Verfasser herrührend. Diese Schrift führt Alles, was existirt und geschieht, auf den Körperstoff und auf die Bewegung zurück, als auf das schlechthin Selbständige, Nothwendige und Ewige. Die Natur ist nach dieser Lehre der Inbegriff aller Körper und Bewegungen, von denen wir viele nicht zu erkennen vermögen, weil sie für unsere Sinne unzugänglich sind. Der Mensch ist ein Theil der Natur und steht unter ihren Gesetzen, welche sich in ihm unter besondren Modificationen äußern. Er irrt sich, wenn er sich ein Vermögen schlechthin freier Selbstthätigkeit zuschreibt. Wie er ohne seine Einwilligung mit seiner Geburt in ein System eintritt, wo er eine Stelle einnimmt, so ist er von dem Moment seiner Geburt bis zu dem seines Todes fortwährend durch Ursachen bestimmt, welche ohne sein Wollen auf seine Maschine einwirken, seinem Wesen die ihm zukommende Eigenthümlichkeit verleihen und sein Verhalten bewirken. Die menschliche Seele ist nichts Anderes, als das Gehirn, welches theils durch Reaction gegen die ihm mitgetheilten Eindrücke die Organe des Körpers in Thätigkeit setzt, theils auf sich selbst zurückwirkend eine Menge innerer Bewegungen hervorbringt, die

Sittenverderbniß, welches damals unter den höheren Ständen in Frankreich sich verbreitet hatte, ward hier das Bestreben eines verbildeten und nur auf das Irdische hingewandten Verstandes begünstigt, nicht bloß die Vorurtheile des Kirchenglaubens und des Volksglaubens, sondern auch die in dem Christenthume wahrhaft begründeten Normen des kirchlichen Lebens zu zerstören und eine dem Egoismus schmeichelnde Oberflächlichkeit und Ungebundenheit der Ansicht, unter dem Namen der Aufklärung und Denkfreiheit, im Bezug auf die religiösen Angelegenheiten geltend zu machen. Es ist bekannt, wie mächtig in dieser Beziehung besonders die Mitarbeiter an der großen französischen, von Diderot geordneten und herausgegebenen Encyclopädie [1]) durch die philosophischen Artikel dieses Werkes auf die Denkart ihrer Volksgenossen eingewirkt. Nicht weniger wurden aber auch von den Encyclopädisten, so wie in besonderen populären Bearbeitungen der Staatslehre und des Staatsrechts von Rousseau, Mably und Anderen die politischen und staatsrechtlichen Grundsätze der öffentlichen Meinung empfohlen, welche gegen das Ende dieses Jahrhunderts Mirabeau, Siéyes und Condorcet in das Leben einzuführen strebten.

2) Condillac.

157. Condillac's [2]) erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mangelt es freilich an Tiefe, wie an zureichendem Umfang, und sie

---

man mit dem Ausdruck „intellectueller Vermögen" bezeichnet. Syst. de Nat. P. I. ch. 1. 2. 6. u. 7.

[1]) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers etc., erste Ausgabe Par. 1751 — 1763. XXVII T. fol. Text. VI Voll. planches.

[2]) Etienne Bonnot de Condillac, geb. 1715 zu Grenoble, eine Zeitlang Lehrer des Erbprinzen von Parma, in welchem Verhältniß er den Cours d'études du prince de Parme (Par. 1776, 16 Bde. 8.) verfaßte, seit 1768 Mitglied der französischen Akademie, gest. 1780. Zuerst machte er sich als scharfsinnigen Denker und Nachfolger Locke's dem gelehrten Publikum bekannt

sind noch mehr, als er es selbst anerkennt, von den Lockeschen abhängig. Jedoch werden sie immer schätzbar bleiben als ein scharfsinniger Versuch, die psychischen Thätigkeiten nicht bloß zu classificiren und zu beschreiben, sondern sie wirklich genetisch durch eine genauere Darlegung ihres Ursprunges, als von seinem Vorgänger gegeben worden, zu erklären, auf diesem Weg alle nach seinem Dafürhalten erkenntnißleere und transcendente Begriffe des bisherigen metaphysischen Dogmatismus abzuweisen, und die Natur und Grenze der realen Erkenntniß zu bestimmen. Mit Consequenz, mit Klarheit des Begriffes und mit Leichtigkeit der Darstellung verfolgt er eine originelle Hypothese über den Weg der allmähligen Entwickelung unsres Bewußtseins. Für den ersten und wichtigsten Gegenstand der philosophischen Meditation erklärt er mit Locke das Studium des menschlichen Geistes. Ein solches Studium, meint er, dürfe nicht das unerreichbare Ziel der Ergründung des Wesens desselben sich vorstecken, sondern nur auf die Entdeckung der geistigen Handlungsweisen gerichtet sein, um zu der Einsicht zu gelangen, wie diese mit einander in Verbindung stehen und welchen Gebrauch sie für den Erwerb aller Erkenntnisse, deren wir fähig sind,

---

durch seinen Essai sur l'origine des connoissances humaines, Amsterd. 1746. 2 Bde. 12. Unter seinen späteren philosophischen Schriften sind die wichtigsten: Traité des sensations, Lond. 1754. 2 Bde. 12., worin er die Weise, wie alle Seelenthätigkeiten aus den Sinneswahrnehmungen ursprünglich hervorgehen, noch näher, schärfer und einfacher, als in seinem „Versuche" bestimmt, und mehrere in dieser früheren Schrift ausgesprochene Ansichten berichtigt, und Traité des animaux, Amst. 1755. 2 Bde. 12., welche Abhandlung, um sowohl die Cartesische, als auch die Buffonsche Ansicht von dem Mangel der Seele bei den Thieren zu widerlegen, den Umfang und die Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten der Thiere beschreibt und ihnen eine menschenähnliche, nur zufolge des Mangels der Sprachzeichen und der willkürlichen Richtung der Aufmerksamkeit sehr beschränkte Intelligenz beilegt.

verstatten. Hierbei müsse man bis zur ersten Quelle unsrer Vorstellung zurückgehen, ihre Entstehungsart zergliedern und sie bis an die Grenzen verfolgen, welche die Natur ihnen vorgeschrieben. Er stand übrigens dem Materialismus entgegen und neigte sich dem Dualismus zu. Er nahm an, daß wir, obgleich unfähig, das Wesen einer Substanz zu begreifen, doch im Stande sein, die wichtigsten Eigenschaften der Dinge anzuerkennen. Dem gemäß müsse man dem Körper die Ausdehnung, der Seele das Wahrnehmen als Grundeigenschaft beilegen. Hieraus folge, daß die Seele und der Körper gänzlich von einander verschieden sein. Die Wahrnehmung könne daher durch die Körper nicht eigentlich in uns bewirkt, sondern nur veranlaßt werden. Jedem nun auf dem Wege der erfahrungsmäßigen Beobachtung die bezeichnete psychologische Untersuchung durchgeführt werde, so entspringe aus ihr die ächte Metaphysik, welche die Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten und den gesetzmäßigen Gang ihrer Entfaltung zum Gegenstand habe und zu einer eben solchen Festigkeit, Genauigkeit und Richtigkeit ihrer Begriffe erhoben werden könne, wie die Geometrie, im Gegensatz gegen die falsche, bisher meistentheils von den Philosophen bearbeitete Metaphysik, die sich mit unauflöslichen Problemen beschäftige [1]).

158. Die menschlichen Seelenthätigkeiten insgesammt sind nach Condillac's Ansicht nichts Anderes, als Sinneswahrnehmungen, die sich auf verschiedene Weise umbilden. Zur richtigen Entdeckung und gehörigen Verfolgung dieses Bildungsganges ist es nothwendig, jeden einzelnen Sinn abgesondert für sich zu betrachten, genau die Vorstellungen zu unterscheiden, die man jedem verdankt, und so zu bemerken, mit welchen Fortschritten die Sinne uns unterrichten und sich gegenseitig unterstützen. Dies läßt sich dadurch am leichtesten und sichersten erreichen, daß man sich eine Statue denkt, welche innerlich ganz, wie wir, organisirt und mit einer Seele belebt ist, der noch die Vorstellungen fehlen. Wir

---

[1]) Essai sur l'orig. des conn. hum. Introd.

wollen annehmen, sagt Condillac, daß sie, als Marmor von außen, für sich keinen Gebrauch von irgend einem ihrer Sinne machen kann, und uns die Freiheit vorbehalten, sie nach unsrem Belieben den verschiedenen Sinneseindrücken, für welche sie empfänglich ist, zu öffnen. Mit den Gerüchen ist hierbei der Anfang zu machen, weil diese Empfindungen unter allen den geringsten Beitrag zu dem menschlichen Erkennen zu liefern scheinen [1]). Die Kenntnisse der auf das Riechen beschränkten Statue umfassen lediglich Düfte. Die Gerüche sind im Bezug auf die Statue ihre eignen Modificationen oder Arten zu existiren. Sie kann sich selbst schlechterdings bloß für Duft halten, weil hierin die einzigen Empfindungen, deren sie fähig ist, bestehen. Bei der ersten Wahrnehmung eines Geruches ist ihr Empfindungsvermögen ganz auf den Eindruck gerichtet, der auf ihr Organ wirkt. Hierdurch äußert sie diejenige Thätigkeit, welche „die Aufmerksamkeit" zu nennen ist. Von diesem Augenblicke beginnt sie „Lust oder Unlust" zu empfinden, indem der Eindruck entweder ein angenehmer oder ein unangenehmer ist. Der Duft, den sie gewahrt, verschwindet nicht gänzlich, sobald der duftende Körper aufhört, ihr Organ anzuregen. Die ihm zugewandte Aufmerksamkeit hält ihn zurück und es bleibt von ihm ein stärkerer oder ein schwächerer Eindruck zurück, jenachdem die Aufmerksamkeit mehr oder minder lebhaft war. Hierin zeigt sich „das Gedächtniß." Die Thätigkeit des Empfindungsvermögens theilt sich nun zwischen der Wahrnehmung und der Erinnerung. Die Statue geht auf diese Weise zwei Arten ihres Daseins durch, sie fühlt, daß sie nicht mehr ist, was sie gewesen, und unterscheidet in sich eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Zuständen. In Hinsicht der einen dieser beiden Empfindungsarten „handelt," in Hinsicht der anderen „leidet" sie. Sie ist handelnd thätig, wann sie sich einer Empfindung erinnert, weil sie in sich die Ursache enthält, durch welche die Empfindung ihr zurückgeführt wird; diese Ursache ist nämlich das Gedächtniß. Dagegen ist sie in einem leidenden Zustand, wann sie eine Empfindung empfängt, weil die hervor-

---

[1]) Traité des sensations, préf.

bringende Ursache derselben außer ihr in den auf ihr Organ wirkenden Körpern liegt. Je mehr ihr Gedächtniß Gelegenheit erhält, sich zu üben, mit desto größerer Leichtigkeit wirkt es. Dergestalt gewinnt sie durch Gewöhnung eine Fertigkeit, sich ohne Anstrengung der erlebten Veränderungen zu erinnern und ihre Aufmerksamkeit richtet sich theils leidend auf das, was sie ist, theils handelnd auf das, was sie gewesen.

159. Zwei Arten des eignen Daseins können nicht zu gleicher Zeit das Empfindungsvermögen beschäftigen, ohne mit einander verglichen zu werden, denn „vergleichen" ist nichts Anderes, als seine Aufmerksamkeit zur nämlichen Zeit auf zwei Vorstellungen wenden. Mit der Vergleichung findet sich nothwendig „das Urtheilen" ein. Das Urtheil ist die Wahrnehmung des Verhältnisses von zwei verglichenen Vorstellungen. Je öfter die Vergleichungen und Urtheile sich wiederholen, mit desto mehr Leichtigkeit werden sie gemacht und so bildet sich die Gewohnheit, zu vergleichen und zu urtheilen. Dadurch, daß auf einen gewohnten Zustand plötzlich ein ganz verschiedener folgt, entsteht „das Erstaunen." Dies bringt einen auffallenderen Gegensatz zwischen den angenehmen und unangenehmen Empfindungen hervor und erhöht mithin die Energie der Seelenoperationen. Wird die Aufmerksamkeit der Statue durch mehrere Gerüche auf gleiche Weise in Anspruch genommen, so bewahrt das Gedächtniß dieselben in derjenigen Ordnung, in welcher sie auf einander gefolgt sind. Nun kann eine beträchtliche Anzahl von Düften nach einander den Sinn berühren. Dann wird der Eindruck der späteren, weil sie die neuesten sind, der stärkste sein, der Eindruck der vorangehenden wird stufenweise abnehmen und zuletzt erlöschen. Einige Düfte, welche die Aufmerksamkeit nur schwach auf sich gezogen, lassen keinen Eindruck zurück und werden eben so geschwind vergessen, als sie der Wahrnehmung erschienen sind. Diejenigen endlich, welche die auffallendsten waren, erneuern sich mit mehr Lebhaftigkeit und beschäftigen die Seele in solchem Grade, daß sie andere in Vergessenheit bringen. Das Gedächtniß enthält eine Reihe von Vorstellungen, welche eine Art von Kette ausmachen. Die Verknüpfung derselben bietet die

Mittel dar, von der einen zur anderen überzugehen und der entferntesten zu gedenken. Man erinnert sich einer früher gehegten Vorstellung nur, insofern man mit größerer oder geringerer Schnelligkeit die Mittelvorstellungen zu vergegenwärtigen vermag. Bei der Erinnerung handelt die Seele um so kräftiger, je mehr sie durch Stärke der Lust oder der Unlust hierzu bewogen wird. Sie behält das Andenken an eine Anzahl von Modificationen und ist vorzüglich geneigt, diejenigen zu erneuern, die mehr zu ihrem Wohlbefinden beitragen können. Ueber die anderen geht sie entweder schnell hinweg, oder verweilt doch nur bei ihnen mit Unwillen. Die Empfindungen kündigen sich in verschiedenen Graden der Lust und der Unlust an, unter denen die höheren von einer durch den ganzen Körper verbreiteten Regung [1]) begleitet werden, und es kann keinen im strengen Sinne des Wortes ganz gleichgültigen Empfindungszustand geben. Nachdem aber die Statue sehr lebhafte Freuden und Schmerzen empfunden, wird sie die schwächsten, in Vergleichung mit den stärksten, entweder für gleichgültig halten oder doch nicht mehr als angenehm oder unangenehm betrachten [2]).

160. Wann sie sich in einem unangenehmen oder minder angenehmen Zustande befindet, gedenkt sie der vergangenen Empfindungen, vergleicht diese mit dem, was sie gegenwärtig ist und fühlt, wie wichtig es für sie sei, wieder zu werden, was sie gewesen. Hieraus entspringt das „Bedürfniß.“ Sie weiß nur deshalb von Bedürfnissen, weil sie den Schmerz, welchen sie erduldet, mit den ehemals genossenen Vergnügungen vergleicht. Ihr Bedürfniß hat seinen Anlaß entweder in einem wahren Schmerz oder in einer, verhältnißmäßig zu vorhergegangenen Wahrnehmungen, minder angenehmen Empfindung, oder in einem für gleichgültig anerkannten Zustand. Entsteht es durch einen Geruch, der eine heftige Unlust verursacht, so nimmt es fast das ganze Empfind-

---

[1]) émotion.

[2]) l. c. chap. II, §. 1 — 24.

ungsvermögen ein und läßt dem Gedächtnisse nur so viel Kraft, um der Statue bemerklich zu machen, daß sie nicht immer übel sich befand. Sie ist dann unfähig, die verschiedenen Arten der Existenz, durch welche sie hindurchgegangen ist, zu vergleichen und zu beurtheilen, welche die angenehmste sei. Ihr einziges Interesse ist, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen; wäre ihr ein Mittel bekannt, sich ihrem Leid zu entziehen, so würde sie alle ihre Fähigkeiten anwenden, um es zu ergreifen. Aus diesem Grunde hören wir in großen Krankheiten auf, die früher lebhaft von uns begehrten Vergnügungen zu suchen, und denken nur daran, wie wir wieder gesund werden können. Wird das Bedürfniß durch eine minder angenehme Empfindung erzeugt, dann sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder war das Vergnügen, mit welchem die Statue eine solche Empfindung vergleicht, in einem hohen, oder es war nur in einem mittelmäßigen Grad ergreifend. Im ersten Fall erneuert sich in der Erinnerung dieser ehemalige glückliche Zustand mit desto mehr Kraft, je mehr er von der anwesenden Sinneswahrnehmung verschieden ist. Die Regung, welche ihn begleitet hat, wird zum Theil wieder hervorgebracht. Beinahe das ganze Empfindungsvermögen ist mit ihm beschäftigt und die behaglichen Gefühle, die ihm gefolgt oder ihm vorhergegangen sind, werden nicht bemerkt. Mithin ist die Statue nicht zerstreut, sie vergleicht jenen Zustand der Vergangenheit richtiger mit dem der Gegenwart, sie urtheilt besser von dem Unterschiede zwischen beiden, und da sie bemüht ist, den ersehnten mit den lebhaftesten Farben sich vorzumalen, verursacht seine Entbehrung ein stärkeres Bedürfniß und sein Besitz wird ihr ein nothwendiges Gut. Im zweiten Falle stellt sich der verglichene Genuß mit weniger Lebendigkeit dar, andere Vergnügen theilen die Aufmerksamkeit, das Gute, was er mit sich führte, wird minder anerkannt, er gibt entweder zu gar keiner, oder nur zu einer geringen Regung Anlaß. Die Statue ist deshalb für seine Wiederkehr minder interessirt, sie richtet ihre Fähigkeiten weit schwächer auf ihn. Vergleicht sie endlich einen Zustand, den sie für gleichgültig zu halten gewohnt ist, mit glücklichen Lagen, so wird er ihr bald unangenehm, und sie empfindet eine Unlust, die man „Langeweile" nennt. Dieses Gefühl kann eben so

überlästig werden, wie der Schmerz, in welchem Falle sie kein anderes Interesse hat, als sich ihm zu entziehen. Sie greift alsdann nach allen Arten der Existenz, welche geeignet sind, es zu zerstreuen [1]).

161. Demnach gibt es zwei Ursachen, welche den Grad der Wirksamkeit ihrer Fähigkeiten bestimmen. Einerseits erfolgt diese Bestimmung durch den Reiz eines der Erinnerung vorschwebenden Gutes, andrerseits durch die zu unbeträchtliche Annehmlichkeit einer gegenwärtigen Sinneswahrnehmung oder durch den dieselbe begleitenden Schmerz. Wenn diese beiden Ursachen vereinigt eintreten, strengt sich die Statue mehr an, desjenigen zu gedenken, was sie ehemals war, und fühlt sie weniger von der so eben vorhandenen Modification ihrer Existenz. Ihr Wahrnehmungsvermögen ist nothwendiger Weise begrenzt und wird um so mehr von der Gegenwart abgezogen, je mehr es durch die Vergangenheit in Anspruch genommen wird. Wendet es sich mit seiner ganzen Thätigkeit auf die Vergangenheit, so bemerkt die Statue den auf ihr Sinnesorgan erfolgenden Eindruck nicht mehr, sie stellt sich mit solcher Lebhaftigkeit vor, was sie gewesen, daß es ihr scheint, sie sei es noch. Ihr anwesender Zustand kann aber auch der glücklichste sein, den sie kennt. Dann ist der größte Theil ihrer Aufmerksamkeit auf ihn geheftet und wenn sie sich noch des vorigen erinnert, geschieht dies nur deswegen, weil die Vergleichung desselben mit dem vorhandenen sie das Glück des letzteren noch inniger genießen läßt [2]). Hier zeigen sich also zwei verschiedene Wirkungen des Gedächtnisses. Die eine ist ein Gefühl, welches sich mit nicht geringerer Lebhaftigkeit im Andenken erneuert, als entspränge es unmittelbar aus Anregung des Organes. Die andere ist eine schwache Erinnerung an eine Wahrnehmung. Das Gedächtniß behält seinen Namen, wenn seine Aeußerung bloß darin besteht, daß es vergangene Dinge als solche

---

[1]) l. c. §. 25—27.

[2]) l. c. §. 27—29.

hervorruft. Dagegen nimmt es den Namen der „Einbildungskraft" an, wenn es die vergangenen Dinge so lebhaft darstellt, als wären sie zugegen. Zu den beiden oben bereits unterschiedenen Arten der Aufmerksamkeit, von denen die eine durch die unmittelbare Sinnesempfindung, die andere durch das Gedächtniß entsteht, gesellt sich nun eine dritte als Ergebniß der Einbildungskraft. Ihre Eigenthümlichkeit erscheint darin, daß sie die Eindrücke der Sinne hemmt und an deren Stelle eine von der Einwirkung äußerer Gegenstände unabhängige Vorstellung setzt. Die Statue weiß es aber auf dem von uns betrachteten Standpunct ihrer Geistesentwickelung nicht, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft, sobald dieselbe zu großer Lebhaftigkeit gesteigert ist, den nämlichen Erfolg in ihr hervorbringt, wie ein duftender Körper, der auf ihr Organ wirkt. Sie ist nicht im Stande, wie wir, die Einbildung von der Sinneswahrnehmung zu unterscheiden[1]).

162. Diejenigen unter den ehemals empfangenen Eindrücken, welche für die Statue vorzugsweise erfreulich gewesen, können sich ebensowohl im Anfang, oder in der Mitte, als am Ende einer Reihe von erworbenen und festgehaltenen Kenntnissen befinden. Die Einbildungskraft wird daher öfters veranlaßt, die Mittelvorstellungen in einer solchen Reihe plötzlich zu überspringen. Sie bringt die entfernteren näher zusammen, verändert die Stellung, welche die Vorstellungen im Gedächtnisse hatten, und bildet aus ihnen eine ganz neue Kette. Je vertrauter die Statue mit der durch die Einbildungskraft gestalteten Ordnung derselben wird, desto weniger hält sie die andre fest, die ihr von dem Gedächtnisse dargeboten wird. Demzufolge verbinden sich die Vorstellungen auf tausend verschiedene Arten. Allein alle diese Ketten gehen bloß aus den Vergleichungen hervor, welche man bei jeder Reihe sowohl mit den vorhergehenden als mit den nachfolgenden Vorstellungen angestellt, und aus den über ihre Verhältnisse gefällten Urtheilen. Die Verknüpfung der Vorstellungen nimmt an Innigkeit zu nach

---

[1]) l. c. §. 29—34.

Maßgabe, wie durch Uebung der Fähigkeiten die Gewohnheit, sich an Gegenstände zu erinnern und Gegenstände sich einzubilden, verstärkt wird. Daraus zieht man den Vortheil, früher gehegte Wahrnehmungen wiederzuerkennen. Bietet sich der Statue vermöge Anregung des Sinnesorganes ein ihr bekannter Duft dar, so befindet sie sich in einer Art zu existiren, welche von ihr verglichen, beurtheilt und mit einigen Theilen der ihrem Gedächtnisse gewohnten Vorstellungsreihe verknüpft worden ist. Daher urtheilt sie, daß der Zustand, welchen sie so eben erlebt, der nämliche sei, den sie früher schon erfahren hat, und sie vermag aus diesem Grund ihn wiederzuerkennen [1]). In der verschiedenen Stärke der Bedürfnisse liegt die Ursache von den Graden der Lebhaftigkeit, womit sich die Fähigkeiten der Seele auf ein Gut richten, dessen Genuß ihr zur Nothwendigkeit wird. Die Wirksamkeit dieser Fähigkeiten ist die „Begierde". Jede Begierde setzt voraus, daß die Statue die Vorstellung von etwas Besserem habe, als was sie in dem gegenwärtigen Augenblick ist, und daß sie über den Unterschied zwei auf einander folgender Zustände urtheile. Wenn diese wenig verschieden sind, so leidet sie minder durch die Entbehrung einer von ihr begehrten Art zu existiren, hingegen leidet sie mehr, wenn der Unterschied beträchtlich ist. Eine herrschende Begierde heißt eine „Leidenschaft". Sobald es in der Statue Genuß, Leid, Bedürfniß, Begierde und Leidenschaft gibt, ist auch „Liebe und Haß" in ihr vorhanden. Sie liebt einen angenehmen Geruch, den sie besitzt oder den sie verlangt, und sie haßt einen unangenehmen. Uebrigens ist die Liebe, deren sie fähig ist, nur Eigenliebe, weil die Dinge, welche sie liebt, bloß ihre eigenen Arten zu existiren sind. Die Gewohnheit, worin sie sich befindet, angenehme und unangenehme Empfindungen zu hegen, veranlaßt in ihr das Urtheil, daß sie deren noch mehrere erfahren könne. Aus diesem Urtheile, wenn es sich mit der Liebe einer wohlgefälligen Empfindung verbindet, entsteht die „Hoffnung", im entgegengesetzten Fall entspringt aus ihm die „Furcht." Die Erinnerung, einige ihrer

---

[1]) l. c. §. 35—37.

Begierden befriedigt zu haben, flößt unserer Statue um so mehr Hoffnung ein, auch andere befriedigen zu können, je weniger sie entgegenstehende Hindernisse kennt. Zu der Zuversicht, mit welcher sie diese Hoffnung hegt, tragen also zwei Ursachen bei, theils die Erfahrung, ähnliche Begierden befriedigt zu haben, und theils das Interesse, daß es auch künftig so gehen möge. Hiernach begnügt sie sich nicht mehr mit der Begierde, sondern „sie will." Denn der „Wille" ist eine Begierde, welche durchaus auf Befriedigung dringt und mit der Vorstellung verknüpft ist, der verlangte Gegenstand sei für uns ausführbar oder erreichbar [1]).

163. Die Statue bewahrt die Vorstellungen von Zufriedenheit und Unzufriedenheit, welche mehreren ihrer Zustände gemeinsam sind, in ihrem Gedächtnisse. Sie erkennt dieselben als gemeinsame an und gelangt hierdurch dazu, sie von den Wahrnehmungen besondrer Zustände abzusondern. Dergestalt bildet sie „abstracte und allgemeine Begriffe" aus ihnen. Im Besitze solcher Begriffe erkennt sie „allgemeine Wahrheiten" neben den besonderen, welche sie ihren Individualvorstellungen verdankt. Auch findet sich vermöge Unterscheidung mehrerer erlebter Zustände der erste Beginn der „Zahlvorstellung" in ihr ein. Ferner verschafft ihr der Uebergang von einem Dufte zum anderen einige Anerkennung einer „vergangenen Dauer", und aus der Erwartung ähnlicher Fälle geht die Anerkennung einer „zukünftigen Dauer" hervor. Wie eine Zahl, welche sie nicht deutlich zu fassen vermag, ihr deswegen für eine unendliche gelten muß, so wird auch eine nur dunkel in Hinsicht auf Vergangenheit oder Zukunft vorgestellte und demnach unbestimmte Dauer ihr als eine unendliche erscheinen. Sie fühlt sich daher in der Rückerinnerung und Vorhersehung, als wäre sie immer gewesen und als würde sie nie zu existiren aufhören. Die Vorstellung der Dauer erlangt sie nur durch Veränderung in ihren eigenen Lebenszuständen, nämlich durch die Aufeinanderfolge theils der unmittelbar sinnlich wahrgenommenen, theils der im Gedächtniß

---

[1]) l. c. chap. III. §. 1—9.

erneuerten Düfte. Diese Vorstellung ist überhaupt etwas Relatives. Jeder Mensch urtheilt über die Dauer aus einem individuellen Gesichtspuncte. Wenn wir sagen, die Zeit verfließt uns schnell oder langsam, so bedeutet dies nur: die äußeren Veränderungen, welche uns zum Zeitmaße dienen, gehen entweder rascher oder langsamer vorüber, als unsere Vorstellungen auf einander folgen [1]). Vermöge des Gedächtnisses, welches unsere Statue besitzt, findet nie seit eingetretener Wirksamkeit desselben ein bestimmter Geruch als Modification ihres Daseins in ihr Statt, ohne daß sie sich erinnerte, früher ein anderer Duft gewesen zu sein. Hierin besteht ihre „Persönlichkeit." Wenn sie das Wort „Ich" auszusprechen vermöchte, würde sie es in jedem Augenblick ihrer Dauer sagen und jedesmal würde ihr Ich alle die Augenblicke umfassen, deren Andenken sie behalten hat[2]).

164. Hierdurch glaubt nun Condillac bewiesen zu haben, daß die menschliche Intelligenz mit einem einzigen Sinn eben so viele Fähigkeiten besitzen würde, als sie durch die Wirksamkeit der fünf vereinigten Sinne erlangt. Außer den angegebenen Seelenfähigkeiten gibt es nach seiner Meinung nicht andere noch; sie entwickeln sich nur, wenn sie auf mehrere Gegenstände angewandt werden, in einem größeren Umfang und vollständiger, als es bei der Anwendung auf die Objecte eines einzigen Sinnes möglich sein würde. Nun sind nach seiner Ansicht die Erinnerung, die Vergleichung, das Urtheil, die Unterscheidung, die Einbildung, das Erstauntsein, die Vorstellung abstracter Begriffe und die Erkenntniß allgemeiner und besonderer Wahrheiten nur verschiedene Arten der Aufmerksamkeit. Dagegen die Leidenschaften, die Liebe, der Haß, die Hoffnung, die Furcht und der Wille sind verschiedene Arten der Begierde oder des Verlangens. Aufmerksamkeit aber und Verlangen sind ihrem Ursprunge nach ein sinnliches Empfinden. Mithin soll es gewiß sein, daß die Sinnesempfindung alle Fähigkeiten

---

[1]) l. c. chap. IV. §. 1 — 18.

[2]) l. c. chap. VI. §. 1.

der Seele in sich einschließt. Keine Empfindung ist schlechterdings gleichgültig und daher enthalten die verschiedenen Grade von Lust und Unlust das Gesetz, nach welchem die Keime alles dessen, was wir sein können, sich entfalten und alle unsere Fähigkeiten zur Wirklichkeit gelangen. Dies Princip kann die Namen von Bedürfniß, Erstaunen, und andere annehmen, allein es bleibt stets das nämliche. Unsere ersten Vorstellungen sind die von Lust und Unlust. Bald folgen ihnen mehrere nach und geben Anlaß zu Vergleichungen, woraus unsere ersten Bedürfnisse und Begierden entspringen. Unsere Bemühungen, sie zu befriedigen, geben Gelegenheit zur Erwerbung anderer Vorstellungen, die abermals neue Begierden hervorbringen. Das Erstaunen, welches dazu beiträgt, uns Alles lebhafter fühlen zu lassen, was für uns Außerordentliches sich ereignet, erhöht von Zeit zu Zeit die Wirksamkeit unserer Fähigkeiten, und so bildet sich eine Kette, deren Ringe abwechselnd Vorstellungen und Begierden sind und die man nur verfolgen darf, um den Fortgang aller menschlichen Kenntnisse zu entdecken[1].

165. Die Hauptmomente in der ursprünglichen Genesis der menschlichen Geistesthätigkeiten meint Condillac durch Nachweisung der Art, wie sie schon aus der bloßen Geruchsempfindung würden hervorgehen müssen, aufgezeigt zu haben. Er sucht nun ferner darzuthun, was jeder der übrigen Sinne sowohl für sich allein, als in Verbindung mit den anderen zum Gewinne des ganzen Umfanges von Vorstellungen und Begierden beiträgt, deren wir unsrer Natur nach fähig sind. Das Bedeutendste in dieser Erörterung ist seine nach dem Vorgange von Berkeley ausgeführte und auf mehrere Beobachtungen an Blindgebornen, denen der Staar gestochen worden, gestützte Unterscheidung desjenigen, was in den Wahrnehmungen der Außendinge dem Gesichtssinn und was dem Tastsinn angehört. Dem Auge für sich allein schreibt er mit Berkeley nur die Empfindung des Lichtes und der Farben zu, ohne daß hieraus die Vorstellung der Gestalt, der Größe, der Bewegung, der Lage und

---

[1]) l. c. chap. VII. §. 1 — 4.

Entfernung von Gegenständen und die Anerkennung des Daseins von Körpern entspringe [1]). Diese Vorstellungen leitet er aus den Functionen des Tastsinnes in beweglichen Gliedern, hauptsächlich aus den Bewegungen der tastenden Hand ab, in denen sich zunächst der Widerstand und die Solidität des eigenen Leibes und der fremden Körper, nebst der Härte oder Weichheit derselben, dann die Ausdehnung oder der Raum, die Gestalten und ihre räumlichen Verhältnisse kundgeben [2]). Er zeigt, wie das Auge erst mit Hülfe des Tastsinnes allmählig lerne, aus der Verschiedenheit der Eindrücke, welche das Licht und die Farben auf dasselbe machen, die Größe, die Figur, die Lage, den gegenseitigen Abstand und die Bewegung der Körper zu beurtheilen [3]). Die Frage, ob den durch den Tastsinn wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge eine reale Existenz zukommt oder nicht, läßt sich nach ihm nicht entscheidend beantworten. Auch dieser Sinn, behauptet er, kann uns, wie jeder andere, nur von den Modificationen unterrichten, die er erfährt. Wie man weiß, daß die Töne, der Geschmack, die Düfte und die Farben nicht in den äußeren Gegenständen selbst existiren, so könnte es auch wohl sein, daß ihnen die Ausdehnung nicht angehört. Aber die bloße Erscheinung fühlbarer Beschaffenheiten ist hinreichend, dem Menschen Begierden einzuflößen, sein Betragen zu bestimmen und ihn glücklich oder unglücklich zu machen. Die Abhängigkeit, in der wir uns hinsichtlich auf die Gegenstände befinden, denen wir diese Beschaffenheiten beilegen müssen, läßt uns keinen Zweifel über die Existenz von Dingen außer uns übrig. Jedoch unbekannt ist uns die Natur dieser Dinge an sich. Alles, was wir davon wissen, ist, daß wir sie „Körper" nennen [4]).

166. Die Statue, wann sie den vollständigen Gebrauch ihrer Sinne erworben hat, lernt durch die Erfahrung die Mittel

---

[1]) l. c. chap. XI. §. 1 — 10.

[2]) l. c. II. P. chap. IV — VIII.

[3]) l. c. III. P. chap. III. §. 1 — 33.

[4]) l. c. IV. chap. V. §. 1 u. 2.

kennen, mit denen sie ihren Bedürfnissen entweder vorbeugen oder dieselben befriedigen kann, und gelangt zum Nachdenken über die Wahl derselben. Sie untersucht die Vortheile und Nachtheile der Gegenstände, die sie bisher vermieden oder aufgesucht. Sie erinnert sich der Fehltritte, welche sie begangen, da sie sich oft zu geschwind entschloß und dem ersten Trieb ihrer Leidenschaften blindlings nachgab. Sie bedauert es, daß sie sich dabei nicht besser benommen, und empfindet, daß es jedesmal nur von ihr abhänge, sich nach gewonnenen Einsichten zu richten. Indem sie sich gewöhnt, von ihnen Gebrauch zu machen, lernt sie nach und nach ihren Begierden zu widerstehen und viele wohl gar zu unterdrücken. So wird sie durch ihr natürliches Interesse für die Vermeidung des Schmerzes dazu geführt, daß sie überlegt, bevor sie handelt, und daß sie nach ihrer Einsicht verfährt. Hierdurch erhebt sie sich zur Willensfreiheit, welche in der Bestimmung des Willens durch Ueberlegung besteht, und zur Vernunft, die nichts Anderes ist, als die Kenntniß der Art, wie wir die Seelenthätigkeiten anzuordnen und mit Klugheit zu leiten haben [1]). Für die weitere Ausbildung und höhere Vervollkommnung der menschlichen Erkenntnisse und Geistesfunctionen überhaupt ist eine wesentliche Bedingung die durch Einbildungskraft und Aufmerksamkeit zu Stande gebrachte Verknüpfung der Vorstellungen mit willkürlichen Zeichen und zwar vornehmlich mit denjenigen unter ihnen, die zur Gedankenbezeichnung am meisten geeignet sind, mit articulirten Lauten [2]). Die Arithmetik gibt von der Nothwendigkeit drr Zeichen ein deutliches Beispiel. Man kann sich auch von der kleinsten Zahl keinen Begriff machen, wenn man nicht mehrere Gegenstände betrachtet, deren jeder als ein Zeichen anzusehen ist, woran man die Einheit knüpft. Der Gebrauch der universellen Begriffe hat in der Beschränktheit unsres Geistes seinen Grund, sie sind Hülfsmittel für unsre Urtheilskraft und für unser Gedächtniß, indem wir nicht viele

---

[1]) l. c. chap. I. §. 6. Vergl. Essai sur l'orig. des connois. hum. I. P. Sect. II. chap. II.

[2]) l. c. I. P. Sect. IV. chap. I. §. 1.

Gegenstände mit Deutlichkeit von einander zu unterscheiden und in ihrer Besonderheit anzuerkennen vermögen. Deshalb zeigte sich auch früh bei der Bildung der menschlichen Sprache das Bedürfniß, allgemeine Ausdrücke zu erfinden, denn die Unmöglichkeit leuchtete ein, für jedes besondere Object einen eigenthümlichen Namen in Anwendung zu bringen. Auch die allgemeinsten Begriffe sind zuverlässig aus Vorstellungen entstanden, welche wir vermittelst der Sinne erhalten haben, und nicht minder gewiß ist es, daß die abstractesten Ausdrücke von ersten Benennungen abstammen, die man den sinnenfälligen Gegenständen gegeben[1]).

3) Bonnet.

167. Der durch seine philosophischen Betrachtungen, wie auch durch seine Forschungen und Entdeckungen in der Naturgeschichte ausgezeichnete und in Hinsicht seines sittlichen Charakters und seiner religiösen Gesinnung ehrwürdige Denker Charles Bonnet[2]) nahm

---

[1]) l. c. §. 10. u. 11. II. P. Sect. II. chap. X. §. 102. u. 103. Vergl. Traité des sensat. IV. P. chap. VI. §. 6.

[2]) geboren zu Genf 1720, aus einer französischen reformirten Familie. Seine erste naturhistorische Abhandlung „über die Blattläuse" erwarb ihm schon in seinem zwanzigsten Jahre die Auszeichnung, von der Akademie der Wissenschaften zu Paris als correspondirendes Mitglied aufgenommen zu werden. Später ehrten die Societäten der Wissenschaften zu Göttingen und zu Montpellier seine Verdienste im Fache der Naturkunde auf gleiche Weise, auch ward er Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu London, Stockholm und Bologna. Von 1752 bis 1768 nahm er an dem großen Rathe zu Genf Theil. Seit 1768 lebte er auf seinem Landgute Genthod am Ufer des Genfer Sees. Er starb 1793. Seine für uns hier in Betracht kommenden Schriften sind: 1) Essai de Psychologie etc., erschien anonym zu London 1755. 8. 2) Essai analytique sur les facultés de l'ame, Kopenh. u. Genf, zuerst 1759, 3te Ausg. 1775, 8. 3) La palingénésie philosophique ou idées sur l'état

mit Condillac den Lehrbegriff, daß alle unsere Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen entspringen, als einen bereits von Locke zur entschiedenen Gewißheit erhobenen und unter den Philosophen seiner Zeit nicht mehr streitigen an [1]). Aus diesem Gesichtspuncte schien ihm zur bestimmteren Erkenntniß der Art und Weise jenes Ursprungs hauptsächlich noch erfoderlich, seine Untersuchung auf die in dem körperlichen Organismus enthaltenen nächsten Bedingungen der Sinneswahrnehmungen und der gesammten Vorstellungsthätigkeit zu richten und, wie er es nennt, den „Mechanismus der menschlichen Vorstellungen" genauer, als bisher geschehen sei, zu erwägen. Seine in dieser Beziehung ihm eigenthümliche Ansicht von dem Plane, dem Umfang und den Grenzen der Erkenntnißtheorie gibt sich in folgender Gedankenreihe kund. Er setzt voraus, daß der Mensch aus zwei Substanzen, einer immateriellen und einer körperlichen besteht, daß er also ein gemischtes Wesen [2]) ist. Die Annahme der Existenz unserer Seele gründet sich auf den Gegensatz der Empfindung gegen die Zusammengesetztheit der Materie. Das „Ich," welches gewahrt, vergleicht, folgert, welches Begriffe von der Ausdehnung, der Theilung und der Bewegung besitzt, welches so viele verschiedene Bestimmungen erhält, bleibt stets Eines, einfach und untheilbar [3]). Das Bewußtsein unserer eigenen Existenz beruht auf der Wahrnehmung der in unsrem Inneren Statt findenden Veränderungen und wir gewahren auf gleiche Weise, daß wir den Willen besitzen, manche Theile unseres Körpers zu bewegen, und daß dieser Wille in Erfüllung geht. Wir müssen folglich anerkennen, daß unsere

---

passé et sur l'état futur des êtres vivans, Genf, 1769. 2 Bde. 8. Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie. Neufchat. 1783. 8 voll. 4. Seine Diction ist sehr sorgfältig und correct, sie verbindet mit Deutlichkeit und Bestimmtheit Gefälligkeit und Eleganz.

[1]) Essai analytique, préface.

[2]) l. c. chap. I. §. 1.

[3]) l. c. §. 2. Essai de Psychologie chap. XXXV.

Seele mit einer Thätigkeit begabt ist, die sich auf verschiedene Weise modificirt. Unter dieser Thätigkeit haben wir die Aeußerung ihrer Fähigkeit zu verstehen, theils in ihr selbst, theils außerhalb ihrer, d. h. in ihrem Körper gewisse Wirkungen hervorzubringen. Man muß sagen „in ihr selbst,“ weil man kein unmittelbares Verhältniß zwischen einer Bewegung und einer Sinneswahrnehmung erblickt und daher der ersteren die unmittelbare oder wirkende Ursache der letzteren nicht zuschreiben darf. Indem man behauptet: sie bringe außerhalb ihrer oder in ihrem Körper Wirkungen hervor, so richtet man sich nach dem Ausspruche des inneren Gefühles, welches uns überzeugt, daß wir die unmittelbaren Urheber unserer Handlungen sind. Sollte dies Gefühl auch täuschen, so ist nichtsdestoweniger die Wahrheit unbestreitbar, daß einer bestimmten Aeußerung unsres Willens beständig eine gewisse Bewegung von Theilen unsres Leibes entspricht. Wir dürfen uns als die Urheber solcher Bewegungen betrachten, weil wir die Absicht haben, sie hervorzubringen und weil sie nach unsrem Belieben Statt finden. Eben so ist ausgemacht, daß der Leib auf die Seele wirkt, oder wenn man lieber will, daß bei Gelegenheit der Bewegungen, welche durch die Gegenstände in den Sinnen angeregt werden, die Seele zu Empfindungen sich bestimmt und zu Willensäußerungen sich veranlaßt sieht. Unsere Vorstellungen erhalten wir nur durch die Sinne, und daraus folgt, daß die Seele bloß unter Vermittlung des Leibes thätig ist. Der Leib ist die erste Quelle der Modificationen der Seele, und sie ist Alles, was er sie hat werden lassen. Die Vereinigung von Leib und Seele und ihr wechselseitiger Einfluß auf einander ist demnach als ein Phänomen gegeben, dessen Gesetze wir studiren müssen, während uns durchaus verborgen und unbegreiflich bleibt, wie dieser Zusammenhang möglich und wirklich ist. Man weiß eben so wenig, wie eine Bewegung die Ursache einer Vorstellung, als wie eine Vorstellung die Ursache einer Bewegung sein kann, man kennt sowohl die Natur der Seelenthätigkeit als die Natur der Bewegung ganz und gar nicht. Die Substanzen als solche sind uns insgesammt unbekannt. Wir beobachten an den Gegenständen nur Eigenthümlichkeiten und Beziehungen, wir bemerken, daß auf gewisse Zustände regelmäßig ge-

wisse Veränderungen folgen, und betrachten daher die ersteren als die Ursachen der letzteren; wir sind dazu gemacht, um so und nicht anders die Gegenstände aufzufassen. Wir müssen von Körpern als von existirenden Dingen sprechen, weil wir die Vorstellung von ihnen in uns finden. Es ist wenig daran gelegen, ob wir uns in der Anerkennung ihrer Existenz täuschen oder nicht. Ausgemacht aber bleibt, daß zwischen der Vorstellung, welche wir von den Körpern, und derjenigen, die wir von der Seele haben, ein wesentlicher Unterschied besteht [1]).

168. Seit der Entdeckung des Ursprunges, welchen die Nerven im Gehirne nehmen, hat man der Seele dasselbe zum Aufenthaltsort angewiesen. Aber nur den Körpern gehört in eigentlicher Bedeutung ein Verhältniß zum Raum an. Deßhalb darf man nicht sagen, die Seele nehme einen Platz im Gehirn ein, sondern nur, sie sei dem Gehirn und vermittelst dessen ihrem ganzen Körper auf eine Weise gegenwärtig, welche wir nicht zu bestimmen vermögen. Und zwar findet sich in dem Gehirn ein Theil, den man als das unmittelbare Werkzeug der Empfindung, des Gedankens und der Willenshandlung betrachten und den Sitz der Seele nennen kann [2]). Dieser ist der Mittelpunct, in welchem die Thätigkeit aller Nerven sich vereinigt. Die Schnelligkeit, mit welcher theils die Eindrücke auf die Nerven sich der Seele mittheilen, theils die Seele so viele verschiedene Functionen ausübt, läßt sich aus einem Fluidum erklären, dessen Feinheit und Beweglichkeit der des Lichtes nahe kommt, aus einer Art von Elementarfeuer, das vielleicht auf ähnliche Weise in den Nerven enthalten ist, wie das elektrische Fluidum in gewissen Körpern. Die Einwirkung sowohl von Seiten der Außendinge als der Seele kann in dieser Nervenflüssigkeit Veränderungen hervorbringen, die denjenigen analog sind, welche durch die Wärme oder durch Reibungen in der elektrischen Flüssigkeit hervorgebracht werden. Der Sitz der Seele, welcher

---

[1]) l. c. chap. I. §. 1 — 8.

[2]) l. c. chap. V. §. 26 — 31.

zugleich der Sitz des Lebens ist, dürfte hiernach fast ganz aus diesem Lebensfeuer zusammengesetzt sein, und der Anatom vermag wohl nur die grobe Hülle desselben im Gehirne zu entdecken [1]. Die Bewegung, welche durch äußere Gegenstände in den Sinnesnerven hervorgebracht und durch die Nerven bis zum Organe der Empfindung fortgeleitet wird, gibt zu denjenigen Modificationen oder Zuständeu der Seele, die wir Sinneswahrnehmungen nennen, Veranlassung. Die Seele aber ist ein von dem Körper verschiede-

---

[1]) l. c. Vergl. Essai de psychol. p. 268. Bonnet benutzt auch diese Hypothese, um auf eine das Dogma von der Auferstehung des Leibes nach seiner Absicht vertheidigende und erläuternde Weise die Art der Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem irdischen Tod im Allgemeinen zu bestimmen. Er nimmt an, wann durch den Tod die Verbindung des im Gehirn, als in der gröberen oder sichtbaren Hülle, enthaltenen unsichtbaren nächsten Organes oder Sitzes der Seele mit den Sinnen und der Sinne mit der uns bekannten Welt zerrissen werde, so entziehe die Natur dieses aus der subtilsten Materie bestehenden unmittelbaren Seelenwerkzeuges dasselbe der Wirkung der Ursachen, welche die Auflösung des sinnenfälligen Körpers bewerkstelligen. In dem nunmehr eintretenden neuen Zustande behalte der Mensch seine Rückerinnerung und seine Persönlichkeit, weil seine Seele mit einem feinen Organismus verbunden bleibe, in welchem einige Fibern mehr oder minder dauerhafte Bestimmungen festgehalten haben. Der Sitz der Seele schließe in unserem gegenwärtigen Zustand nicht bloß diejenigen Organe ein, welche unseren fünf Sinnen entsprechen nnd bereits hiernieden zur Ausübung ihrer Functionen gelangen, sondern auch noch andere, die erst in einem zukünftigen Dasein sich entwickeln sollen. Mit dieser interessanten Vermuthung Bonnet's stimmt seine allgemeine Ansicht zusammen, daß alle Erzeugung in der Natur bloß die Entfaltung von Körpern ist, welche schon zuvor in ihren Keimen gebildet existirt haben. Vergl. l. c. chap. XXIV. §. 726 — 769, und die oben genannte Schrift „la palingénésie philosophique“.

nes Wesen und wir dürfen ihr deshalb keine der Eigenschaften beilegen, durch welche uns der Körper bekannt ist. Wenn also der Körper einen Einfluß auf die Seele übt, so geschieht dies keineswegs so, wie ein Körper auf einen anderen wirkt. Die Empfindung, die aus der Bewegung hervorzugehen scheint, hat mit der Bewegung nichts gemein. Es dringt sich sonach die Frage auf: kann sie die unmittelbare Wirkung der Bewegung sein oder sollte sie unmittelbar aus einem Gegenstand entspringen, der weder Körper noch Bewegung ist? Die Seele, dürfen wir behaupten, ist ein einfaches Wesen, welches weder Körper noch Bewegung ist. Sie ist eine Kraft, ein Vermögen, eine Fähigkeit, zu handeln oder gewisse Wirkungen hervorzubringen. Bestimmt aber die Seele sich selbst zu ihren Zuständen, in Folge einer Bewegung? Bringt sie selbst durch ihre Thätigkeit die Empfindung hervor, gemäß diesem Grundgesetz ihrer Vereinigung mit dem Körper, welches feststellt, daß einem gewissen Zustande des Körpers beständig ein gewisser Zustand der Seele entspricht? Sollte es irgend eine geheime Beziehung zwischen der Thätigkeit der Materie und der Thätigkeit der Seele geben? Sollte die Natur, die keine Sprünge begeht, sondern stufenweise von einem Erzeugniß zum anderen fortschreitet, auch stufenweise von den materiellen Substanzen zu den geistigen Substanzen übergehen? Mit solchen Erwägungen befinden wir uns am Rand einer der unergründlichsten Tiefen, die in dem Gebiete der menschlichen Erkenntnisse anzutreffen sind. Die Weisheit räth uns ab, lange in diese Tiefe zu schauen, unser Blick würde dadurch nur verwirrt werden [1]). Gewiß ist, jede Bewegung führt eine Veränderung in dem Zustande des bewegten Körpers mit sich, der Zustand des Gehirns verändert sich also, wann ein Object auf dasselbe wirkt. Eine nothwendige Folge dieser Veränderung ist die entsprechende, die alsdann in dem Seelenzustande vor sich geht und welche wir durch die verschiedenen Namen „Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung" u. s. w. bezeichnen. Hiernach, sagt Bonnet, kann ich, ohne in den Verdacht des Materialismus zu ge-

---

[1]) l. c. §. 45—47.

rathen, die Bewegung an die Stelle der Vorstellung setzen und Betrachtungen über die Bewegungen des Gehirns anstellen, als wären sie selbst die Vorstellungen. Alles Zweideutige hierbei wird dadurch entfernt, daß ich erkläre, durchaus nicht die Vorstellung mit ihrer Veranlassung verwechseln zu wollen. Die Natur der Vorstellung an sich selbst ist mir etwas gänzlich Unbekanntes, hingegen kenne ich ein wenig ihre Veranlassung [1]).

169. Diesen Grundsätzen zufolge beabsichtigt Bonnet in seinem analytischen Versuch über die Seelenfähigkeiten, die Aeußerungen des psychischen Lebens insgesammt nur als Phänomene, welche in bestimmten Bewegungen im Gehirn ihre regelmäßige Veranlassung haben, zu fassen, zu zergliedern und genetisch zu entwickeln, indem er dafürhält, daß auf die Beobachtung der Gesetze des Zusammenhanges zwischen den Thätigkeiten des Centralorganes der Empfindungen und den Thätigkeiten der Seele die philosophische Erwägung des Ursprunges und der Beschaffenheit der letzteren sich beschränken muß. Für diese Untersuchungen ruft er die nämliche Dichtung, wie Condillac, zu Hülfe. Er denkt sich einen Menschen, dessen Sinne gehörig eingerichtet sind, der aber noch nicht angefangen, Gebrauch von ihnen zu machen. Er betrachtet ihn als eine Statue, die er nach und nach zum Rang eines denkenden Wesens erhebt, indem er an ihr zuerst einen Sinn nach dem anderen und später mehrere Sinne zugleich den von außenher kommenden Eindrücken öffnet [2]). Hierbei nimmt er folgende Hauptmomente in dem Entfaltungsgang der menschlichen Intelligenz bis hinauf zur Bildung des Schlusses an. Durch die erste von außenher erfolgende Anregung eines Sinnesnervs und durch die aus ihr hervorgehende Bewegung in dem Sitze der Seele wird der Mensch ein empfindendes Wesen und gelangt zu einer bestimmten Sensation [3]). Die einmal hervorgebrachte Erschütterung gewisser Gehirnfibern und

---

[1]) l. c. chap. VIII. §. 74. u. 75.

[2]) l. c. chap. II. §. 12. u. 13.

[3]) l. c. chap. VI.

mit ihr die Sinneswahrnehmung dauert noch eine Weile, obgleich schwächer, fort, nachdem der äußere Gegenstand aufgehört hat, den Sinnesnerv anzuregen; hierin zeigt sich die erste Aeußerung des Gedächtnisses. Die Lebhaftigkeit dieser fortdauernden Wahrnehmung muß stufenweise abnehmen. Da der Seele überhaupt das Bewußtsein der Zustände angehört, durch welche sie hindurchgeht, so hat sie auch das Bewußsein der gradweise erfolgenden Abnahme ihrer Wahrnehmung. Die Empfindung der merklichsten Grade führt nothwendig eine Vergleichung derselben mit sich und diese Vergleichung gibt einem Gefühle seinen Ursprung, welches sich durch die Ausdrücke des Besserbefindens und des Mindergutbefindens bezeichnen läßt [1]). Die Kenntniß des Besserbefindens ist von dem Verlangen der Fortsetzung desselben unzertrennlich und die Wirkung dieses Verlangens ist die Aufmerksamkeit. Sie besteht in der Rückwirkung der Seele anf die Fibern, welche der Gegenstand in Bewegung gesetzt hat, wodurch die Seele die Bewegung zu erhalten, zu verstärkern oder zu verlängern strebt. Der Mensch strengt sich daher in eben dem Maß an, die Sinneswahrnehmung zurückzuhalten, wie er merkt, daß sie schwächer wird. Aber die Aufmerksamkeit ist eine beschränkte Kraft und erschöpft sich, wenn sie zu lange in Thätigkeit bleibt, daher verliert sich die Wahrnehmung aus der Seele [2]). Neue Sinnesanschauungen treten ein und mit ihnen beginnt auf folgende Weise die Zurückrufung der früheren Wahrnehmung. Für jede verschiedene Art der Hauptgattung von Sensationen, welche ein und derselbe Sinn in der Seele erweckt, gibt es besondere Fibern, wie z. B. im Geruchsorgane für die Anregungen von Seiten des Rosenduftes, des Nelkenduftes u. s. w. Sind nun gewisse Fibern, z. B. die für den Rosenduft geeigneten, schon früher einmal in Bewegung gewesen, so bleibt in ihnen eine natürliche Fähigkeit und Neigung zur Wiederholung dieser bestimmten Bewegung zurück. Sie können demzufolge zu ihr angeleitet werden durch die in Folge der äußeren Nervenaffection Statt fin-

---

[1]) l. c. chap. VII. §. 51 — 53.

[2]) l. c. §. 53.

dende Thätigkeit der Fibern einer anderen Art, z. B. der für den Nelkenduft geeigneten, insofern diese zu jenen in gewissen Beziehungen stehen, mit ihnen etwas Gemeinsames haben, und ungeachtet der Verschiedenheit der Art zu der nämlichen Gattung gehören. Dergestalt kann durch die von einem anwesenden Gegenstande geweckte Sinnesempfindung des Nelkenduftes die ehemalige Empfindung des Rosenduftes wieder hervorgerufen werden. Eine wieder erweckte Sensation ist stets schwächer oder vielmehr minder lebhaft, als eine unmittelbar von dem Gegenstand veranlaßte. Die Bewegung der Fibern, aus welcher die erstere hervorgeht, besitzt weniger Intensivität, als die bei der unmittelbaren Sinnesanschauung [1]). Indem die Seele von neuem eine Modification erfährt, deren sie früher theilhaft war, so bemerkt sie, daß sie sich früher schon in der gleichen Weise ihres Daseins befunden, hierin besteht die Rückerinnerung. Man kann also an dem Gedächtnisse zwei Handlungen unterscheiden. Durch die erste werden in der Seele Vorstellungen wiedererweckt, durch die zweite erkennt die Seele, Vorstellungen sein ehemals in ihr gegenwärtig gewesen [2]).

170. Die Seele bringt in dem wirklichen Zustand ihres Leibes Veränderungen hervor und besitzt also eine bewegende Kraft. Zwar bewegt sie nicht nach Weise der Körper, weil sie nicht materiell ist. Aber die Wirkung dieser ihrer Kraft hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Wirkung der Bewegungskraft der Körper; sie verursacht nämlich in den Empfindungsfibern Eindrücke, welche den von der Einwirkung der Außendinge herrührenden analog sind. Jede einzelne Aeußerung der genannten Seelenkraft bedarf eines Grundes, der sie bestimmt, gerade diese Fiber und keine andere in Schwingung zu setzen. Ein solcher Grund liegt immer in dem Interesse, welches einer vorhandenen Empfindung zukommt. Die Seele zieht von zwei gegebenen Empfindungen die angenehmere der minder angenehmen vor und schenkt der ersteren ihre Aufmerk-

---

[1]) l. c. chap. VIII.

[2]) l. c. chap. IX. §. 90—93.

samkeit. Das Vorziehen und Aufmerken ist kein Empfinden, sondern ein Sich-Bestimmen, ein Handeln, es ist keine Erscheinung der Empfindungsfähigkeit, sondern eine Modification der Selbstthätigkeit der Seele [1]). Im Zustande der Aufmerksamkeit wirkt die Seele auf die durch einen äußeren Gegenstand in Bewegung gesetzten Fibern zurück und vermehrt hierdurch die innere Stärke der Bewegung, so daß die Wahrnehmung des Gegenstandes lebhafter wird [2]). Ein Wesen, welches den einen Zustand dem andern vorzieht und diesem Vorzuge gemäß handelt, besitzt und übt den Willen. Das Wollen ist die Handlung eines empfindenden oder intelligenten Wesens, in welcher dasselbe von mehreren Weisen zu existiren diejenige vorzieht, die ihm das meiste Gute oder das wenigste Uebel zuwegebringt [3]). Der Wille setzt die Kenntniß oder das Gewahrwerden verschiedener Weisen der Existenz voraus, und hat nothwendig ein Object, es gibt keinen Willen, wo es keinen Grund zu wollen gibt. Er ist daher der Fähigkeit, zu gewahren oder zu erkennen, untergeordnet und immer sind es die Wahrnehmungen, welche seine Ausübung bestimmen. Das Vermögen der Seele, ihren Willen zu üben, ist die Freiheit überhaupt. Die Seele übt ihn nur dann, wann sie auf ihren Leib wirkt. Demnach ist die Freiheit eigentlich die bewegende Kraft, welche von der Seele, ihrem Willen gemäß, zunächst im Bezug auf ihre Organe und vermittelst der Organe im Bezug auf eine Menge verschiedener Außendinge entwickelt wird. Die Freiheit ist an sich selbst unbestimmt, sie ist eine bloße Kraft, ein bloßes Vermögen zu handeln oder zu bewegen. Der Wille bestimmt diese Kraft, sich auf besondere Fibern zu richten. Je zahlreicher und mannigfaltiger die Organe sind, über welche die Sphäre der Freiheit sich erstreckt, desto mehr Umfang hat die Freiheit, desto zahlreicher und mannigfaltiger sind ihre Wirkungen [4]).

---

1) l. c. chap. XI. §. 129—138.

2) l. c. §. 141.

3) l. c. chap. XII. §. 146. u. 147.

4) l. c. §. 148—150.

171. Vorstellungen, welche bloß Ergebnisse der Einwirkung von Gegenständen der Außenwelt auf die Sinne sind, heißen sinnliche, im Gegensatze gegen andere, deren Bildung aus einer Aeußerung der Selbstthätigkeit der Seele hervorgeht. Die sinnlichen Vorstellungen sind entweder einfache, die sich für unser Vorstellungsvermögen nicht in andere zergliedern lassen, oder zusammengesetzte. Zu der letzteren Classe gehören alle Anschauungen der uns umgebenden Körper. Wenn sich durch Einwirkung eines äußeren Gegenstandes eine zusammengesetzte Vorstellung uns darbietet, so ist die Seele von dieser Wirkung nicht so abhängig, daß sie dieselbe nicht zu modificiren vermöchte. Zufolge der Selbstthätigkeit, welche sie hinsichtlich auf die Empfindungen übt, kann sie die zusammengesetzte Vorstellung in ihre Bestandtheile auflösen und Manches von ihrem Inhalt absondern, was in der Natur nicht getrennt ist. Diese Handlung heißt die Abstraction und ist ein Act der Aufmerksamkeit. Hier wird nun die Seele bewogen, entweder erstlich nur auf irgend einen Theil des wahrgenommenen Körpers aufzumerken, oder zweitens bloß eine gewisse Bestimmung desselben festzuhalten, wie z. B. seine Farbe, seine Bewegung, oder drittens allein dasjenige zu betrachten, was an verschiedenen Gegenständen das Gemeinsame ist[1]). In allen diesen Fällen ist die abstracte Vorstellung nichts Anderes als eine sinnliche, welche durch die Aufmerksamkeit von dem Ganzen, dessen Theil sie ausmacht, abgesondert worden. Man kann daher alle Abstractionen dieser Art „sinnliche" nennen[2]). Jeder Sinn besitzt seinen eigenthümlichen Mechanismus, seine besondere Handlungsweise, seinen nur ihm angehörigen Zweck. Die Vorstellungen, welche die Seele durch zwei verschiedene Sinne gewinnt, haben daher nichts Gemeinsames und Aehnliches unter einander. Ein Blindgeborner, dem man die Augen öffnete, würde nicht sogleich vermittelst des Gesichtes einen runden Körper für den nämlichen anerkennen, dessen Gestalt ihm durch den Tastsinn bekannt geworden. Aber unser Gesicht vermag

---

[1]) l. c. chap. XIV. §. 201—208.

[2]) l. c. §. 208. u. 209.

über die Eigenschaften, die sich dem Tastsinne kundgeben, zu urtheilen, sobald die Erfahrung uns einmal eine Fertigkeit im Gebrauche dieser beiden Sinne verschafft hat, und sobald aus ihr die sogenannte Association der Vorstellungen hervorgegangen [1]. Die Vorstellungen, welche den äußeren Gegenständen ihren Ursprung verdanken, können auch ohne Dazwischenkunft derselben wieder in der Seele auftreten. Das Vermögen, in dessen Uebung dies geschieht, ist die Einbildungskraft. Da sie an Bewegungen der Empfindungsfibern gebunden sind, so kann eine jede unter ihnen nur dann in der Seele sich erneuern, wann die für sie geeigneten Fibern von neuem erschüttert worden sind. Die natürliche Fähigkeit des Gehirns, solche Erschütterungen zu wiederholen, macht das Physische der Einbildungskraft aus [2].

172. Wir verknüpfen unsere durch die Sinne ursprünglich gewonnenen Vorstellungen mit willkürlichen Zeichen, mit Worten, die zu ihrer Darstellung dienen. Hieraus entsteht in unserem Innern eine neue Ordnung der Dinge, hieraus entspringen neue Vorstellungen und neue Eintheilungen derselben. Die Sprache bringt alle unsere Geistesanlagen zu einer höheren Ausbildung. Jeder Gegenstand und jede Bestimmung und Handlung eines Gegenstandes wird durch Charaktere oder gegliederte Laute bezeichnet, die keinen anderen Zusammenhang mit dem Bezeichneten haben, als den aus der Uebereinkunft herrührenden, durch welche sie eingeführt worden sind [3]. Nachdem ein Gegenstand mit seinem Zeichen verknüpft ist, reicht die bloße Vergegenwärtigung des letzteren hin, um den ersteren in der Seele zurückzurufen. So zeigt sich dies als eine der ersten Folgen der Sprache, daß die Bande, welche unsere Vorstellungen vereinigen, vervielfältigt werden. Ferner erhöht und erweitert der Gebrauch der Sprache unsere Fähigkeit zu abstrahiren, weil er der Seele mehr Leichtigkeit abzusondern und die abgeson-

---

[1]) l. c. §. 210—212.
[2]) l. c. §. 213.
[3]) l. c. chap. XV. §. 217—219.

derten Vorstellungen zu bewahren verschafft. Mit Hülfe der Sprachzeichen trennt die Seele die Vorstellung des Prädicates von der des Subjectes und hält die Vorstellungen der Ursachen und Wirkungen und der Beziehungen zwischen den Ursachen gesondert fest. Hierin liegt der Ursprung und die Möglichkeit aller Theorie von physischen und von intellectuellen und moralischen Eigenschaften. Die Leichtigkeit im Abstrahiren führt zur Verallgemeinerung der Vorstellungen. In der Natur ist jedes Ganze ein individuelles. Die Beziehungen, unter denen man die individuellen Dinge betrachten kann, entspringen aus den Eigenschaften, welche die Sinne uns an ihnen entdecken lassen. Unter diesen Eigenschaften kommen einige einer größeren Menge von Subjecten, andere einer geringeren Menge zu. Hierauf beruht die Eintheilung der individuellen Dinge in Classen, in Gattungen und Arten. Auf solche Weise erhebt sich die Seele nach und nach von der Betrachtung eines individuellen Ganzen, z. B. einer Eiche, zu den allgemeinen Vorstellungen einer Pflanze, eines organisirten Körpers, eines Körpers überhaupt, eines realen Dinges, und von der Betrachtung ihrer eigenen einzelnen Thätigkeiten zu den allgemeinen Vorstellungen des Erkenntnißvermögens, des Willens, der Freiheit, eines verständigen und sittlichen Wesens [1]).

173. Die durch Zeichen vermittelten Abstractionen entfernen sich weiter von den Vorstellungen des in der Natur wirklich Vorhandenen und Individuellen, als die sinnlichen Abstractionen. Die letzteren bleiben immer Bilder von Gegenständen und enthalten, ungeachtet sie als Gemeinbilder in unserem Innern auftreten, dennoch bestimmte Züge eines Individualobjectes, von dem nur einige am meisten charakteristische Merkmale seiner Individualität in ihnen weggelassen worden sind. Hingegen die ersteren, die man intectuelle Abstractionen nennen kann, enthalten nichts Besonderes mehr, sondern das schlechthin Gleiche an allen Dingen, deren Gattung sie bezeichnen. Bei ihnen vertritt das willkürliche Sprachzeichen die

---

[1]) l. c. §. 220 — 228.

Stelle des Bildes und sie sind reine Erzeugnisse des Verstandes, denen kein Urbild außerhalb des menschlichen Geistes entspricht. Die Vorstellungen, welche aus den intellectuellen Abstractionen entspringen, heißen Begriffe [1]). Der Verstand erwirbt sie dadurch, daß er an den sinnlichen Vorstellungen eine Handlung übt. Diese Verstandesthätigkeit heißt „Reflexion" und man darf insofern sagen, daß es zwei Quellen für unsere Vorstellungen gibt, die Sinne und die Reflexion. Die Reflexion ist das Ergebniß der Aufmerksamkeit, welche der Verstand auf die sinnlichen Vorstellungen richtet, indem er sie vergleicht und mit Sprachzeichen verknüpft. Das Physische der Reflexion besteht im Allgemeinen in der bewegenden Kraft, welche die Seele hinsichtlich auf diejenigen Fibern ausübt, die theils für eine jede Art von Sinnesvorstellung, theils für die darstellenden Zeichen geeignet sind [2]). Was wir die Merkmale eines Gegenstandes nennen, besteht in den Beziehungen, unter denen wir ihn gewahren, und diese sind die Ergebnisse der Thätigkeit des Gegenstandes, die sich mit unsrer eigenen Thätigkeit vereinigt. Daher sind die Merkmale durchaus nichts Anderes als Wirkungen, welche unsrer subjectiven Weise wahrzunehmen und zu denken gemäß sind. Wir dürfen demzufolge nicht behaupten, daß das Subject wirklich an sich ist, was es uns zu sein scheint. Aber die Behauptung ist uns verstattet, daß Alles, was es uns zu sein scheint, aus dem, was es wirklich ist, und aus dem, was wir in Beziehung auf dasselbe sind, hervorgeht. In dem Gegenstand können sich Eigenschaften finden, die uns deshalb unbekannt bleiben, weil es uns an Organen oder an Mitteln fehlt, sie wahrzunehmen. Jedoch leuchtet ein, daß solche unbekannte Eigenschaften den uns bekannten nicht entgegengesetzt sein können. Denn es ist unmöglich, daß entgegengesetzte Bestimmungen in dem nämlichen Subjecte sich vereinigen [3]).

---

[1]) l. c. §. 228—230.

[2]) l. c. chap. XVI. §. 259 — 262.

[3]) l. c. §. 231 — 245.

174. Der Begriff besteht aus der Wahrnehmung und dem Ausdrucke der Beziehung, welche zwischen zwei oder mehreren Dingen Statt findet. Deshalb schließt jeder Begriff ein Urtheil in sich ein. Denn das Urtheil ist die Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen zwei oder mehreren Dingen. Diese Wahrnehmung entspringt aus der Vergleichung, welche die Seele zwischen den Dingen oder zwischen den Vorstellungen, die sie von den Dingen besitzt, angestellt hat. Jedes Urtheil enthält daher eine Vergleichung zwischen zwei oder mehreren Vorstellungen. Bald ergibt sich aus ihr, daß eine Sache mit einer anderen übereinstimmt, und bald, daß dies nicht der Fall ist. Hiernach unterscheiden sich die bejahenden und die verneinenden Urtheile. Die Weise, nach welcher das menschliche Erkenntnißvermögen die Gegenstände beurtheilt, ist in dem Verhältnisse der Dinge zu der Beschaffenheit desselben begründet [1]). Es gibt eine unendliche Menge von Beziehungen der Einstimmung oder des Gegensatzes, welche unser Verstand nicht unmittelbar zu gewahren vermag. Um die Kenntniß derselben zu gewinnen, ist er genöthigt, seinen Blick auf die vermittelnden Objecte zu wenden, durch welche die Dinge, die einer unmittelbaren Vergleichung sich entziehen, mit einander verknüpft sind. Wir bilden hinsichtlich auf diese Objecte mehrere Vergleichungen, um durch sie zur Entdeckung jener Beziehungen geleitet zu werden. Die in solchen Urtheilen enthaltenen Begriffe sind die Mittelbegriffe, aus deren Verbindung der Schluß hervorgeht. Der Act des Schließens erweitert den Kreis unserer Erkenntnisse in hohem Grad und führt uns sogar zur Anerkennung des unendlich vollkommenen, die höchste Macht, Weisheit und Güte besitzenden Urhebers der Welt [2]).

---

[1]) l. c. chap. XVI. §. 283 — 287.

[2]) l. c. §. 305.

VII. Leibniz und die Leibniz-Wolffische Philosophie.

1) Leibniz.

175. Nachdem die neuere Philosophie bis dahin ihre Führer und vorzüglichsten Pfleger in Frankreich, Holland und England gefunden, ward zuerst in Deutschland von Leibniz [1]), einem jüngeren Zeitgenossen Spinoza's und Locke's eine eigenthümliche und

---

[1]) Gottfried Wilhelm (Freiherr von) Leibniz ward zu Leipzig 1646 geboren. Seinen Vater, Friedrich Leibniz, Professor der Philosophie daselbst, verlor er schon in seinem sechsten Jahre, seine Mutter aber, eine gebildete und verständige Frau, sorgte gut für seine Erziehung. Von Kindheit an zeichnete er sich aus durch Lernbegierde und Leichtigkeit im Lernen. Seine akademischen Studien, die er der Philosophie, Mathematik und Jurisprudenz widmete, begann er 1661 in Leipzig, setzte sie in Jena fort, und vollendete sie in seiner Vaterstadt. In seinem zwanzigsten Jahre war er bereits Magister der Philosophie und Baccalaureus der Rechte und erhielt zu Altorf die juristische Doctorwürde, die man ihm zu Leipzig, wie es scheint, wegen seiner Jugend, versagt hatte. Zum akademischen Lehrfache zog ihn seine Neigung nicht hin. Reisen durch Deutschland, nach Frankreich, England und Italien, besonders sein mehrjähriger Aufenthalt zu Paris, trugen zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung nicht wenig bei und verschafften ihm die persönliche Bekanntschaft vieler der ausgezeichnetsten Gelehrten seines Zeitalters. Der Herzog Johann Friedrich von Braunschweig ernannte ihn, der eben damals zu Paris sich befand, 1674 zum Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange es ihm gefallen würde, im Auslande zuzubringen. Er trat im Herbste 1676 diese Stelle an, die er bis zu seinem Lebensende behielt. Zu der großen öffentlichen Anerkennung, welche seine gelehrten Verdienste schon während seines Lebens in Europa fanden, gesellten sich ange-

geistvolle, durch ihren Scharfsinn und ihre Originalität den Spinozischen Leistungen zur Seite stehende, dem allgemeinen Entfaltungsgang unsrer Wissenschaft als ein wesentliches Moment angehörige Behandlung der metaphysischen Probleme unternommen. Sein Plan war darauf gerichtet, einerseits die Lockesche Lehre von dem empirischen Ursprung unsrer Begriffe und von der Unlösbarkeit der eigentlich speculativen Aufgaben zu widerlegen, andrerseits an die Stelle sowohl der älteren metaphysischen Systeme, als des Cartesischen Dualismus und des Spinozischen Pantheismus vermittelst Anwendung einer richtigeren Methode eine neue Welterklärung zu setzen. Zu diesem Streben erfand er die Monadologie, indem er hiermit den Standort eines rationalen, zwischen Idealismus und Realismus in der Mitte schwebenden Monismus ergriff. Da er, wie es der damalige Zustand der Wissenschaften noch möglich machte, ein Universalgelehrter, nicht bloß ein großer Mathematiker, Naturkundiger und Philosoph, sondern auch Geschichts- und Sprachforscher, Rechtsgelehrter und Theolog war, so ließ ihn die Vielgeschäftigkeit seines allseitigen Kopfes, die Mannigfaltigkeit seiner lite-

---

messene äußere Ehrenzeichen und Belohnungen. Die Akademie der Wissenschaften zu Paris, wie auch die zu London, erwählte ihn zu ihrem auswärtigen Mitgliede, und von der seinem Rath und seinen Vorschlägen gemäß unter Friedrich I. zu Berlin gestifteten ward er Präsident. Der deutsche Kaiser erhob ihn in den Freiherrnstand und verlieh ihm außerdem die Würde eines Reichshofrathes, mit einem Jahrgehalte non zweitausend Gulden, Peter I. von Rußland ertheilte ihm eine Pension von tausend Rubeln und von Hannöverscher Seite ward er zum geheimen Justizrath und zum Historiographen ernannt. Seine letzten Lebensjahre wurden etwas durch den ihn tief berührenden Streit getrübt, den er mit Newton über die Frage führte, wer von ihnen beiden der erste Erfinder der Differentialrechnung sei, und welchen eine Commission der Londoner Akademie der Wissenschaften, auf deren Ausspruch er sich hierin berufen, zu Gunsten seines Gegners entschied. Er starb in Hannover 1716.

rarischen Unternehmungen zu keiner vollständigen und ausführlichen Bearbeitung seiner philosophischen Lehrbegriffe kommen. Auch verbreitete er sie nicht durch mündliche Vorträge, indem er niemals eine akademische Professur bekleidete, sondern sprach sie nur theilweise und vereinzelt in einer Menge größtentheils kurzer Abhandlungen und in seinen Briefen aus [1]). Jedoch gelang es ihm auf

---

[1]) Seine beiden größeren philosophischen Arbeiten sind: erstlich die populär gehaltene Schrift Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu etc. zuerst herausgekommen zu Amsterdam 1710, 8, und zweitens Nouveaux Essais sur l'entendement humain, eine in Form eines Dialoges durchgeführte Prüfung und versuchte Berichtigung der Lockeschen Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen, welche erst nach seinem Tod bekannt wurde und den wichtigsten Theil ausmacht der von Rud. Erich Raspe herausgegebenen Oeuvres philosophiques de feu M. de Leibniz. Amst. et Leipz. 1765, 4. Unter den vielen kleineren philosophischen Aufsätzen sind vorzüglich zu bemerken: 1) Meditationes de cognitione, veritate et ideis, 2) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, 3) La Monadologie, in's Deutsche von Köhler 1720 übersetzt, aus dem Deutschen in das Lateinische übertragen und in die Ausgabe von Dutens aufgenommen unter dem Titel: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae, 4) Principes de la nature et de la Grace, fondés en raison, 5) Systême nouveau de la nature et de la communication des substances etc., 6) Éclaircissement du nouveau systême de la communication des substances, 7) Second éclaircissement etc., 8) Troisième éclaircissement etc. Eine ältere Ausgabe der Leibnizischen Werke, jedoch mit Auslassung der von Raspe herausgegebenen, ist besorgt von Ludwig Dutens, Genevae, 1768, VI T. 4. Eine neue vollständige Ausgabe ist von G. H. Pertz unternommen. Sie beginnt mit „Erster Folge, Geschichte." 1ster Bd. Hannover, 1843. Die philosophischen Schriften sind besonders herausgegeben von J. E. Erdmann: Leibnitii Opera Philosophica quae exstant La-

diesem Wege, das Entstehen der ersten deutschen philosophischen Schule [1]) vorzubereiten und einzuleiten, welche von seinem An-

tina Gallica Germanica omnia. 2 Th. Berl. 1839 u. 1840, 4. Ungeachtet Leibniz der deutschen Sprache hinsichtlich der Fähigkeit zum wissenschaftlichen Ausdruck den Vorzug vor allen andern Sprachen zuerkannte (vergl. Leibnit. Epist. ed. Kortholt vol. II. p. 88), bediente er sich dennoch in seinen Schriften, welche er im Allgemeinen für das wissenschaftliche Publicum von ganz Europa verfaßte und zu deren Abfassung er die unmittelbare Veranlassung häufig in seinem Verkehr mit ausländischen Gelehrten fand, fast ausschließlich theils nach der unter den deutschen Gelehrten damals noch herrschenden Sitte der lateinischen, theils der französischen Sprache. In Erdmann's Ausgabe findet sich unter der großen Anzahl der dort gesammelten philosophischen Abhandlungen, Aufsätze und Briefe Leibnizens nur ein einziges deutsches Sendschreiben „vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik an Gabriel Wagner" nebst einem kleinen deutschen Aufsatz „von der Glückseligkeit" (beide entnommen aus G. E. Guhrauer's Sammlung der deutschen Schriften Leibnizens).

[1]) Gleichzeitig mit Leibniz lebten zwei berühmte deutsche Gelehrte, welche mit ihren anderweitigen wissenschaftlichen Leistungen ein in mancher Hinsicht schätzbares, jedoch zu keiner universalhistorischen Bedeutung gediehenes Streben nach Verbesserung des Verfahrens in den philosophischen Forschungen verbanden. Der eine ist der verdienstvolle Mathematiker und Naturforscher Ehrenfried Walther von Tschirnhausen, geb. 1651 zu Kieslingswalde in der Oberlausitz, gest. 1708. Er suchte in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia das, was er sich als die eigentliche Aufgabe der Logik dachte, zu lösen, und eine auf Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und feste Regeln gegründete Methode der Entdeckung der Wahrheit und der Ausbildung der Wissenschaften darzustellen. Der andere ist der auch in der juristischen und in der allgemeinen Literaturgeschichte wohlbekannte Christian Thomasius, geb. zu Leipzig 1655, gest. als

hänger und Nachfolger Wolff unmittelbar gegründet wurde. Aus dem großen Reichthum von philosophischen Ansichten, Bemerkun-

---

Professor der Jurisprudenz an der 1694 gestifteten Universität zu Halle 1728. Dieser lebhafte und witzige Kopf, als Schriftsteller, wie als mündlicher Lehrer unermüdlich thätig, bemüht, ohne tiefere speculative Forschung, die Wissenschaft mit dem Leben in unmittelbare Verbindung zu setzen, dessen Wirksamkeit dem Ziele gewidmet war, Staat und Kirche von verjährten Vorurtheilen und Mißbräuchen zu befreien, zeigte sich als Gegner der zu seiner Zeit auf den deutschen Universitäten noch vorherrschenden, scholastisch trockenen, pedantischen und unfruchtbaren Behandlungsweise der Philosophie. Er setzte ihr eine populäre und allgemein brauchbare, nach seiner Absicht selbst den Hofleuten und nicht bloß den Schulgelehrten zugängliche entgegen, die er philosophia aulica nannte. Dabei hielt er den Gebrauch der Muttersprache für eine wichtige Bedingung einer zweckmäßigen, gemeinnützigen Bearbeitung der Wissenschaften, und war der erste deutsche Universitätslehrer, der sich auch der deutschen Sprache (die freilich in seinen Schriften noch sehr unbeholfen und mit lateinischen und französischen Worten durchwebt erscheint) sowohl für den mündlichen, als für den schriftlichen Vortrag seiner Lehrgegenstände bediente. Zugleich bekämpfte er mit Muth und Kraft das scheusliche Unwesen des Hexenprocesses und des Gebrauches der Folter. Er war einer der ersten, welche auf die Absonderung des Naturrechtes von der Sittenlehre hinwirkten, indem er das erstere auf die negativen Vorschriften für das dem gesetzlichen Zwang unterworfene äußere Verhalten beschränkte. Unter seinen Schriften sind an dieser Stelle besonders zu erwähnen: Versuch vom Wesen des Geistes, Halle 1699 u. 1704. Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben oder Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692 u. 1710. Grundlehre des Natur- und Völkerrechts, Halle 1709, lateinisch: Fundamenta juris naturae et gentium, ex sensu communi deducta. Hal. 1705 u. 1718.

gen, Andeutungen und Winken, welche in seinen Schriften ausgestreut sind, bilden sich zwei Hauptgruppen, deren wichtigste Puncte hier hervorzuheben sind. Theils beziehen sie sich auf die metaphysische Erklärung des allgemeinen Causalzusammenhangs der Wirklichkeit, theils dienen sie zur Feststellung der wissenschaftlichen Methode, nach welcher diese Erklärung zu Stande gebracht werden soll.

a. Methodologische Lehrbegriffe.

176. Hinsichtlich des Ursprungs der menschlichen Erkenntniß nahm Leibniz mit Descartes an, daß unsrem Geist die Vorstellung von Gott und nebst ihr ein ganzes Gebiet von Vorstellungen, in denen sich ewige Wahrheiten aussprechen, angeboren sei [1]). Ueberhaupt betrachtete er die Cartesischen Philosopheme als die Vorschule der ächten Philosophie [2]). Er bestimmte aber den Charakter sowohl der angebornen, wie der wahren Vorstellung genauer, als sein Vorgänger. Was zunächst die Wahrheit betrifft, so nahm er an, der Cartesische Grundsatz: „Alles ist wahr, was ich mit Klarheit und Deutlichkeit vorstelle," sei bedeutungslos, wenn nicht das Eigenthümliche des Klaren und des Deutlichen und hiermit das Kennzeichen des Wahren zulänglich angegeben werde. Diese Angabe will er durch folgende Erörterung bewerkstelligen. Die Erkenntniß ist nach ihm entweder dunkel oder klar, und die klare entweder verworren oder deutlich. Die deutliche ist entweder unvollständig entwickelt oder vollständig entwickelt und entweder symbolisch oder anschaulich. Am vollkommensten ist sie, wenn sie die Eigenschaften der vollständigen Entwickelung und der Anschaulichkeit vereinigt. Die Dunkelheit einer Vorstellung besteht darin, daß diese zur Anerkennung der Besonderheit des vergegenwärtigten Gegenstandes und zu seiner Unterscheidung von ähnlichen oder verwandten Ge-

---

[1]) Nouv. Ess. sur l'entend. hum. Liv. I. chap. 1. §. 1. Opp. ed. Erdmann P. I. p. 206.

[2]) Leibnit. Epist. ed. Kortholt vol. II p. 123. vol. IV. p. 14.

genständen nicht zureicht. Genügt sie hierzu, so besitzt sie Klarheit. Die klare Erkenntniß ist verworren, insofern wir nicht die zur Unterscheidung des Gegenstandes von anderen erfoderlichen Merkmale einzeln anzugeben vermögen, wenn der Gegenstand wirklich solche Merkmale besitzt, in welche sein Begriff muß aufgelöst werden können. Deutlich ist sie dagegen, sobald wir von dem Gegenstand eine Namenerklärung aufzustellen im Stande sind, die nichts Anderes ist, als eine Aufzählung der zur Auseinandersetzung seines Inhalts gehörigen Merkmale. Es gibt aber auch eine deutliche Erkenntniß von einem der Erklärung nicht fähigen Begriff, insofern er ein ursprünglicher oder einfacher, also das Merkmal seiner selbst ist, d. h. wenn er in Merkmale nicht anfgelöst werden kann und nur durch sich selbst verstanden wird. Oft fassen wir die einzelnen unterschiedenen Merkmale, welche den Inhalt eines Begriffes bilden, zwar mit Klarheit, aber doch nur verworren auf; dann ist die Erkenntniß des Begriffs, obschon eine deutliche, noch keine vollständig entwickelte. Dies wird sie erst dadurch, daß die Zergliederung der Merkmale bis zu den letzten einfachen Bestandtheilen des Begriffes durchgeführt worden. Gemeiniglich betrachten wir nicht auf einmal die ganze Beschaffenheit eines vorliegenden Gegenstandes, sondern bedienen uns stellvertretender Zeichen der Dinge, deren Erklärung wir bei dem eben Statt findenden Gebrauche der Kürze halber übergehen, indem wir wissen oder glauben, daß wir sie in unsrer Gewalt haben. Wir stellen uns z. B. ein Tausendeck vor und erwägen nicht gerade die sämmtlichen Bestimmungen dieses Begriffes, sondern bedienen uns des Sprachzeichens, dessen Sinn nur dunkel und unvollkommen unsrem Geiste vorschwebt, statt der Vorstellungen, die wir von dem Bezeichneten besitzen, indem wir wissen, daß wir mit der Bedeutung des Wortes bekannt sind, aber eine Auseinandersetzung derselben eben nicht für nöthig erachten. Eine solche Vorstellungsweise kann man eine blinde oder auch eine symbolische nennen, ihrer bedienen wir uns in der Arithmetik, ja fast überall. An einem sehr zusammengesetzten Begriffe vermögen wir nicht alle in seinem Inhalt unterscheidbare Merkmale zugleich zu denken. Wo wir dies aber vermögen oder wenigstens, insoweit wir es können, ist unsere Er-

kenntniß eine anschauliche. Von einem deutlichen einfachen Begriffe gibt es keine andere Erkenntniß, als eine anschauliche. Dagegen ist gemeiniglich unsre Vorstellung der zusammengesetzten Begriffe eine symbolische [1]).

177. Hieraus ergibt sich, daß wir auch von denjenigen Gegenständen, welche wir deutlich erkennen, nur insoweit Vorstellungen uns wirklich vergegenwärtigen, als wir jene in anschaulicher Erkenntniß auffassen. Häufig sind wir fälschlich der Meinung, Vorstellungen von Dingen in unsrer Seele zu haben, indem wir mit Unrecht voraussetzen, daß gewisse Ausdrücke, die wir gebrauchen, schon in unsrem Denken ihre Erklärung gefunden haben. Hierbei kommt der Unterschied zwischen den Namenerklärungen und den Sacherklärungen in Betracht. Jene enthalten nur die Merkmale, nach denen wir einen Gegenstand von anderen unterscheiden, diese aber zeigen die Möglichkeit, das heißt, die innere Widerspruchslosigkeit des Gegenstandes. Namenerklärungen sind zu einer vollkommenen Erkenntniß nicht zureichend, wenn nicht anderswoher die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes erhellt. Diese Betrachtung führt zu dem Unterscheidungszeichen der wahren und der falschen Vorstellung. Sie ist wahr, wenn ihr Begriff ein möglicher ist, falsch dagegen, wenn sie einen Widerspruch in sich trägt. Die Möglichkeit eines Gegenstandes erkennen wir entweder a priori, oder a posteriori. Auf die erste Weise, wenn wir den Begriff in seine Bestandtheile auflösen oder ihn auf andere Begriffe von schon erkannter Möglichkeit zurückführen, und einsehen, daß in jenen nichts Unverträgliches sich findet. Dies geschieht unter Andern, wenn wir die Art verstehen, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, daher die Causalerklärungen vornehmlich nützlich sind. Auf die zweite Weise, indem wir das Dasein des Gegenstandes erfahren, denn Alles, was wirklich existirt oder existirt hat, ist schlechterdings möglich. Eine vollständig entwickelte Erkenntniß schließt die apriorische Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes in sich

---

[1]) Medit. de cognit. verit. et id. Opp. P. I. p. 79—81.

ein. Denn ist die Entwickelung der Merkmale bis zu Ende gebracht und kein Widerspruch erschienen, so ist der Begriff offenbar ein möglicher. Uebrigens darf, den Grundsätzen der gemeinen Logik gemäß, nichts als gewiß angenommen werden, was nicht entweder durch eine zuverlässige Erfahrung, oder durch eine sichere Beweisführung dargethan ist, welche letztere auf einem, wenn gleich nicht streng förmlichen, doch regelrechten Gebrauche der Schlüsse beruht. Unsre Schlüsse stützen sich auf zwei oberste Grundsätze von höchst wichtiger Bedeutung. Der eine ist der Grundsatz der Identität oder des Widerspruches, durch welchen festgesetzt wird, daß eine Behauptung nicht zugleich wahr und falsch sein kann und daß also von zwei einander contradictorisch entgegengesetzten oder widersprechenden Urtheilen das eine wahr und das andere falsch sein muß. In Anwendung desselben erkennen wir dasjenige als falsch, was einen inneren Widerspruch einschließt und dasjenige als wahr, was dem Falschen entgegensteht oder ihm widerspricht. Der zweite ist der Satz des zureichenden oder bestimmenden Grundes, vermöge dessen wir einsehen, daß keine wahre Thatsache gefunden werden und keine wahre Behauptung existiren kann, wenn nicht ein hinlänglicher Grund vorhanden ist, dem zufolge sie so und nicht anders sich verhält, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt sein mögen. Der Gebrauch beider Principien erstreckt sich nicht nur über die nothwendigen, sondern auch über die zufälligen Wahrheiten, ja selbst über das, was grundlos ist und auf keine Weise existiren kann. Das Princip des Widerspruches oder der Identität reicht allein hin, um alle mathematische Wahrheiten in seiner Anleitung zu demonstriren. Um aber von der Mathematik zur Physik überzugehen, bedarf man außerdem noch des Satzes des zureichenden Grundes. Durch ihn werden die von der Mathematik unabhängigen dynamischen Lehrsätze in der Physik, durch ihn wird das Dasein der Gottheit und jeder andere Punct in der Metaphysik und in der natürlichen Theologie bewiesen [1]).

---

[1]) l. c. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 22. p. 288 — 292. La Monadol. §. 31 — 36. p. 707. Theodic. P. I. §. 44. p. 515. u. 516.

178. Die nothwendigen, ewigen und allgemeinen Wahrheiten unterscheiden sich theils durch den Charakter ihres Inhaltes, theils in Hinsicht ihres Ursprungs von den zufälligen, d. h. von denjenigen, welche veränderliche Thatsachen und Begebenheiten betreffen. Die letzteren entspringen theils aus Sinnesanschauungen der Außendinge, theils aus verworrenen Wahrnehmungen dessen, was in unserem Inneren vorgeht. Die ersteren aber sind unsrem Geist in dem Sinn angeboren, daß er sie nur in sich selbst finden und durch Nachdenken aus sich entwickeln kann. Wird ein Grundsatz mit fast allgemeiner Uebereinstimmung von den Menschen angenommen, so ist dies zwar als eine Anzeige dessen, daß er ein angeborner ist, aber nicht als ein Beweis dafür zu betrachten. Dieser Beweis läßt sich lediglich daraus mit Sicherheit und Entschiedenheit führen, daß die Gewißheit eines Satzes schlechthin bloß aus dem, was in uns selbst ist, herrührt. Wenn wir uns auch einer nothwendigen Wahrheit unbewußt bleiben, so ist doch hieraus nicht zu schließen, daß sie deshalb keine angeborne sein könne und daß sie sich nicht in unsrer Seele befinde. Denn wir gewahren keineswegs immer alle Wahrheiten, die in unsrer Seele sind, sondern wir besitzen eine unübersehbare Menge von Kenntnissen, deren wir uns oft nicht einmal dann bewußt werden, wann wir ihrer bedürfen. Es ist unläugbar, daß die Sinne nicht zureichen, um uns die Einsicht in die Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten zu verschaffen. Durch Sinneswahrnehmung, Beobachtung und Induction erkennt man nur, was da ist und geschieht, nicht aber, was allgemein gültig ist und nicht anders sein kann. Unser Geist besitzt ein sowohl actives als passives Vermögen, jene Wahrheiten aus seinem Inneren zu entwickeln, obwohl die sinnliche Thätigkeit dazu erfoderlich ist, um zur Hervorziehung derselben ihm die Gelegenheit darzubieten und seine Aufmerksamkeit anzuregen, und um ihm die Richtung auf diese und jene unter ihnen zu geben. Der ursprüngliche Beweis für die Gültigkeit der nothwendigen Wahrheiten liegt daher einzig in dem Erkenntnißvermögen selbst. Allerdings gibt es Grade in der Schwierigkeit, womit wir zur Vorstellung desjenigen gelangen, was in unsrer Vernunft begründet ist. Aber die letzte Quelle der nothwendigen Wahrheiten sind die ursprünglichen in-

tellectuellen Ideen, von denen es unmittelbar gewiß ist, daß sie nicht aus Sinnesanschauungen stammen und daß unser Geist sie anerkennt, sobald er nur auf sich selbst reflectirt. Aus ihnen ergeben sich zuvörderst oberste Grundsätze, welche den Menschen insgesammt gemeinschaftlich sind und zu deren Bewußtsein Alle leicht gelangen können, ferner solche Lehrsätze, die man auf der Stelle entdeckt, sobald man das Nachdenken auf sie wendet. Jedoch auch die übrigen nothwendigen und allgemeingültigen Erkenntnisse, deren Ableitung aus jenen zum Theil nichts weniger als leicht ist und welche deshalb der Mehrzahl der Menschen verborgen bleiben, dürfen mit Recht angeboren genannt werden, indem unser Geist sie durchaus nur aus seinen eigenen Mitteln gewinnt. So kann man also sagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie uns angeboren sind und sich auf eine virtuelle Weise in uns befinden, d. h. wir vermögen sie in uns auszubilden, indem wir das, was wir schon in unserem Geiste haben, aufmerksam betrachten und ordnen, ohne hierbei irgend eine Erkenntniß zu Hülfe zu ziehen, welche wir der Erfahrung oder der Mittheilung von Anderen verdanken. Hierbei ist nicht zu läugnen, daß sich unsere Betrachtung nie auf die Vorstellungen gewandt haben würde, welche jenen Wissenschaften angehören, wenn wir niemals etwas gesehen oder berührt hätten. Dies beruht auf der zwischen Leib und Seele Statt findenden Verbindung, deren eigentliches Wesen die Metaphysik zu erklären hat. Zufolge einer bewunderungswürdigen Einrichtung der Natur können wir keine abstracten Gedanken haben, die nicht mit einem sinnenfälligen Object in Verbindung stehen, sollte dies Sinnenfällige auch nur in dem Sichtbaren und Hörbaren der Sprachzeichen bestehen, ungeachtet keine nothwendige Verknüpfung zwischen solchen willkürlichen Zeichen und solchen Gedanken vorhanden ist [1].

179. Das Mittel, angeborne Wahrheiten zu prüfen und als solche zu erkennen, damit man nicht irrige Meinungen, als bloße Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit, an ihre Stelle

---

[1]) Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. §. 4 — 18. p. 207 — 211.

setze, besteht darin, daß man sie mit Hülfe der Definitionen, welche nichts Anderes, als deutliche Auseinandersetzungen der Ideen sind, auf die obersten Grundsätze, d. h. auf die identischen oder unmittelbaren Axiome zurückzuführen sucht [1]). Dieses Mittel läßt sich aber nur auf die reinen Vernunfterkenntnisse anwenden, welche sämmtlich theoretisch sind. Die Principien der Moral werden nicht durch bloße Vernunft erkannt; sie gründen sich zuletzt auf innere Erfahrung, mithin auf verworrene Erkenntnisse und auf gewisse Instincte, welche uns, ohne daß wir erst Schlüsse zu ziehen brauchen, mit einem mächtigen, wenn gleich nicht unwiderstehlichen Antriebe zu demjenigen hinführen, was das Sittengesetz gebietet. Zu diesen gehört z. B. der Geselligkeitstrieb. Auch in den Instincten geben sich uns zwar angeborne Wahrheiten, jedoch nicht in deutlicher, oder, was dasselbe sagt, in rein vernünftiger Erkenntnißweise kund [2]). Die Vernunfterkenntniß allein ist der Deutlichkeit theilhaft, die sinnliche Kenntniß kann, wenn gleich klar, doch immer nur verworren sein. Die Sinnesvorstellungen hängen von einer zahllosen Menge mannigfaltiger Gestalten und Bewegungen ab, welche an den wahrgenommenen Objecten sich finden. Zwar stellen sich diese Gestalten und Bewegungen genau in der Sinneswahrnehmung dar, aber wir sind nicht im Stande, sie einzeln unterscheidend aufzufassen, weil zu Vieles auf einmal zu schnell nach einander die Sinne berührt. Gelangten wir zur Einsicht in die innere Einrichtung mancher Körper, so würden wir auch wissen, warum sie die uns erscheinenden Eigenschaften besitzen müssen, die wir alsdann auf ihre vernünftig erkennbaren Gründe zurückgeführt hätten. Jedoch auf sinnliche Weise würden wir dessenungeachtet diese Gründe nicht zu gewahren vermögen, weil die sinnlichen Vorstellungen ein verworrenes Ergebniß der (idealen) Einwirkungen der Körper auf uns sind. So wissen wir z. B. gegenwärtig, daß G r ü n eine Zusammensetzung von G e l b und B l a u ist, und dennoch sind wir nicht fähig, in unserer sinnlichen Vorstellung des Grünen das Gelbe und Blaue zu unter-

[1]) l. c. Liv. I. chap. 2. p. 218.

[2]) l. c. p. 213—216.

scheiden, indem sie ihrer Natur nach eine verworrene ist und bleiben muß [1]).

b. Metaphysische Lehrbegriffe.

180. Geleitet durch die angegebenen methodologischen Ansichten und von der Unhaltbarkeit sowohl des Dualismus, als des Pantheismus überzeugt, stellte Leibniz im Gebiete der Metaphysik bei seinem Streben, die Unzulänglichkeit jener beiden Weltansichten zu vermeiden und zu berichtigen, die ihm eigenthümlichen metaphysischen Hypothesen der „Monadologie" und der „prästabilirten Harmonie" auf. Die Gültigkeit dieser Hypothesen schien ihm von Seiten der Methode durch den Grundsatz vollkommen gestützt, daß demjenigen, was in richtiger Anwendung der Principien des Widerspruches und des zureichenden Grundes gefunden und mit deutlichen Begriffen vorgestellt sei, die Wahrheit zukomme. Im Vertrauen auf die Gültigkeit der in dieser Weise durch Demonstration gewonnenen dynamischen Vernunfterkenntniß richtete er seine metaphysische Untersuchung, wie Spinoza, zunächst auf die Verdeutlichung des Begriffs der Substanz. Diesen Begriff hielt er für so fruchtbar, daß aus demselben die wichtigsten Lehrsätze sich ergeben müssen, die sowohl Gott und die Seelen, als auch die Natur der Körper betreffen [2]). Zum Behuf der deutlichen oder was dasselbe sagt, vernünftigen Auffassung desselben muß man über die wahrnehmende Beobachtung der Erscheinungen in der Sinnenwelt zur denkenden Betrachtung des ihnen zum Grunde liegenden Seins sich erheben. Die sinnenfälligen Dinge sind Körper. Jeder Körper aber ist zusammengesetzt und theilbar, und enthält folglich eine Menge von Bestandtheilen. Wo Zusammensetzung und Vielheit Statt findet, da muß es schlechterdings nach dem Grundsatze des zureichenden Grundes als dasjenige, woraus die Zusammensetzung und die Vielheit besteht, auch Einfaches und Einheit geben, das Zusammen-

---

[1]) l. c. Liv. IV. chap. 6. p. 358.

[2]) De primae philos. emendat. Opp. P. I. p. 122.

gesetzte ist eine Verbindung einfacher Dinge. Einfach ist, was keine Theile, folglich keine Theilbarkeit, keine Ausdehnung und Gestalt hat. Diese einfachen Dinge, mit dem griechischen Wort „Monas" von Leibniz bezeichnet, sind nothwendiger Weise die letzten Bestandtheile aller zusmmengesetzten Dinge, mithin aller Körper, und sind überhaupt die wahren Elemente und Atome der Natur, die realen Einheiten, die ursprünglichen Substanzen und Kräfte oder Entelechieen. Jede bestimmte besondere Verbindung einer unendlichen Menge von Monaden stellt sich unseren Sinnen als etwas Materielles, als ein ausgedehnter Körper, die Veränderung in ihrem Nebeneinandersein als Bewegung der Körper dar. Der Raum ist so wenig wie die Zeit etwas für sich Bestehendes, sondern beide sind bloße Verhältnisse. Der Raum ist die Ordnung in dem Nebeneinandersein der Dinge, sowohl der bloß möglichen als der wirklichen, und die Zeit ist die Ordnung in der Aufeinanderfolge der sie betreffenden Veränderungen. Beide sind ewige Wahrheiten, weil sie eben so sehr im Gebiete der Möglichkeiten, als in dem der Wirklichkeit ihre Gültigkeit besitzen [1]).

181. An den Monaden ist keine Auflösung möglich und daher keine Art denkbar, nach welcher sie auf natürlichem Wege, das heißt, durch Trennung von Bestandtheilen ihre Existenz verlieren könnten. Aus dem gleichen Grunde können sie nicht auf natürlichem Wege, durch Zusammensetzung von Theilen entstehen. Nur durch Schöpfung aus dem Nichts kann eine Monas einen Anfang nehmen, und nur durch Vernichtung würde sie aufhören zu existiren. Die zusammengesetzten oder materiellen Dinge dagegen entstehen und vergehen vermittelst der Veränderung ihrer Bestandtheile. Eben so wenig ist es denkbar, wie eine Monas von außen her durch die Einwirkung irgend eines anderen geschaffenen Dinges in einen andern Zustand gebracht, also in ihrem Innern verändert werden

[1]) De primae philos. emendat. l. c. Systême nouveau de la nature etc. Opp. P. I. p. 124. u. 125. La Monadol. Opp. P. II. p. 705. Principes de la nature l. c. p. 714. Nouv. Essais Opp. P. I. p. 240. Rec. de Lettr. etc. Opp. P. II. p. 752.

könnte. Nichtsdestoweniger ist es nothwendig, daß erstlich jede Monas eine bestimmte Eigenthümlichkeit besitzt, denn ohne diese wäre sie kein wirkliches Ding, und daß zweitens jede von allen übrigen sich unterscheidet, denn es kann in der Natur nie zwei Individuen geben, welche einander durchaus in allen Beschaffenheiten glichen, da bei einer solchen Gleichheit kein Grund vorhanden wäre, warum sie als zwei Individuen existirten [1]). Auch das ist drittens für ausgemacht zu halten, daß jedes erschaffene Ding und folglich auch jede erschaffene Monas der Veränderung unterworfen, und daß die Veränderung in ihr eine stetige ist. Aus dem Gesagten folgt: Die natürlichen Veränderungen in den Monaden müssen aus einem inneren Princip entstehen. Dieses Princip, der wesentliche innere Grund jener Veränderungen, ist die thätige „Kraft." Sie macht das Wesen der Monas, also der einfachen oder wahrhaften Substanz aus, steht in der Mitte zwischen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung, und enthält in sich selbst den Antrieb

---

[1]) La Monadol. p. 705. §. 9. Recueil de Lettr. p. 755. Dieser Satz ist das Principium indiscernibilium, welchem Leibniz nach den Grundsätzen des Widerspruches und des zureichenden Grundes den nächsten Rang unter den die Vernunftbetrachtung leitenden Principien zuerkannt hat. Er bemerkt über die beiden von ihm zuerst hervorgezogenen Principien des „zureichenden Grundes" und des „Nichtzuunterscheidenden" in seinem vierten Schreiben an Clarke l. c. p. 755. u. 756: ces grands principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen. In seinem fünften Schreiben an Clarke, l. c. p. 765. leitet er den Satz des Nichtzuunterscheidenden aus dem Satze des zureichenden Grundes folgendermaßen ab: j'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables, parceque s'il y en avoit, dieu et la nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre, et qu'ainsi dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et sembables.

und das Streben zu ihren Aeußerungen, für welche sie keiner Anregungen und Hülfsmittel von außen her, sondern bloß der Beseitigung von Hindernissen bedarf [1]). Ferner muß es für die Monas außer dem bezeichneten Princip der Veränderungen eine nähere Bestimmtheit desjenigen geben, was sich in ihr verändert, eine Bestimmtheit, auf welcher die Verschiedenartigkeit und Besonderheit der einzelnen Monaden beruht und welche in der Einheit oder Einfachheit eine Vielheit einschließt. Denn jede natürliche Veränderung erfolgt stufenweise, etwas wird anders und etwas bleibt. Folglich muß sich in der Monas eine Mehrheit von Zuständen und Verhältnissen finden, obgleich sie keine Theile hat. Ein sich verändernder Zustand, welcher in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschließt und darstellt, kann kein anderer sein, als die Perception oder das Vorstellen [2]), zu unterscheiden von der Apperception oder dem Bewußtsein. Die Thätigkeit des inneren Princips, vermöge welcher die Veränderung vor sich geht, mithin der Uebergang von der einen Vorstellung zu der andern erfolgt, kann ein Streben oder ein Begehren genannt werden. Das Streben gelangt nicht immer ganz zu jeder Vorstellung, auf welche es gerichtet ist. Immer jedoch erreicht es etwas von seinen Gegenständen und kommt zu neuen Vorstellungen. Gewiß ist es, daß alle inneren Handlungen der einfachen Einzelwesen nur in den Vorstellungen und in deren

---

[1]) De primae philos. emend. p. 122. Syst. nouv. de la nat. §. 3. La Monadol. §. 1—11. p. 705. Princ. de la nat. §. 1. u. 2. p. 714. Theodic. §. 396. u. 400. p. 618. u. 619.

[2]) La Monadol. §. 12—15. Leibniz erblickt darin einen wesentlichen Mangel der Cartesischen Philosophie, daß sie die bloßen bewußtlosen Vorstellungen oder Perceptionen, weil man ihrer erfahrungsmäßig nicht gewahr wird, ganz übersehen habe. Demzufolge habe sie mit Unrecht angenommen, daß nur die vernünftigen Geister Monaden sein, habe den Thieren die Seele abgesprochen und sei in das scholastische Vorurtheil eingegangen, nach welchem es von dem Körperlichen durchaus getrennte Seelen geben soll. l. c. u. Princ. de la nat. §. 4.

Veränderungen bestehen können. Der Name „Entelechie" darf allen erschaffenen Monaden beigelegt werden. Denn sie besitzen eine bestimmte Vollkommenheit [1]), Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit, vermöge welcher sie, gleichsam als unkörperliche Automate, die Quellen ihrer inneren Handlungen sind. Will man mit dem Ausdruck „Seele" bezeichnen, was in dem allgemeinen, eben festgestellten Sinne Vorstellung und Begierde hat, so dürfen alle Monaden Seelen heißen. Jedoch ist es passender, diejenigen einfachen Substanzen, denen bloß Perception ohne Apperception, das heißt Vorstellen ohne bewußtvolles Wahrnehmen zukommt, nur überhaupt Monaden und Entelechieen zu nennen, Seelen dagegen die höher stehenden, deren Vorstellen klarer und mit Gedächtniß verbunden ist. Der Zustand der bloßen Monaden ist der einer beständigen Betäubung und Bewußtlosigkeit, wie wir selbst ihn in einer Ohnmacht oder in einem traumlosen Schlaf erleben [2]).

182. In der Natur gibt es keine Leere, sondern Alles ist mit Monaden angefüllt, welche durch eigenthümliche Thätigkeiten wahrhaft von einander abgesondert unaufhörlich ihre wechselseitigen Beziehungen ändern. Jede Monas, welche den Mittelpunct eines zusammengesetzten Dinges und den inneren Grund der Totalität desselben ausmacht, ist von einer unendlichen Menge anderer Monaden umgeben. Diese bilden den Körper ihrer Centralmonas, die gemäß den Zuständen und Eigenthümlichkeiten ihrer Umgebung die Außendinge vorstellt. Der Körper ist ein organischer, wenn er ein natürliches Automat oder eine natürliche Maschine darstellt, welche nicht nur in ihrem Ganzen, sondern in ihren kleinsten merklichen Theilen eine Maschine ist. Jede Centralmonas mit einem besonderen Körper ist eine lebende Substanz. Ueberall findet sich Leben, welches an Organe und Glieder gebunden ist, und es gibt eine unendliche Menge von Stufen im Sein der Monaden, wobei die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Zum Theil

---

[1]) „elles ont en elles une certaine perfection" (ἔχουσι τὸ ἐντελές).

[2]) La Monadol. §. 12—21. Princ. de la nature §. 2.

sind ihre Organe so eingerichtet, daß etwas Hervortretendes, Hervorgehobenes in der Mannigfaltigkeit der Eindrücke, welche in ihnen bewirkt werden, und folglich auch in den Vorstellungen, welche den Eindrücken entsprechen, sich unterscheidet, wie zum Beispiel, wenn vermittelst der Gestalt der Feuchtigkeiten des Auges die Lichtstrahlen in demselben concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken. Dies kann so weit gehen, daß es bis zur Wahrnehmung, das heißt, bis zu einer von Erinnerung begleiteten Vorstellung kommt. Ein der Wahrnehmung fähiges Einzelwesen heißt ein Thier, und seine Centralmonas ist eine Seele. Die Seelen sind theils vernunftlose und bloß thierische, welche nur der verworrenen und der unklaren Vorstellungen, theils vernünftige oder Geister, welche auch der deutlichen Vorstellungen fähig und theilhaft sind. Jenen gewährt das Erinnerungsvermögen eine gewisse Verbindung und Folge der Vorstellungen, welche der Vernunftthätigkeit zwar analog, jedoch wesentlich von ihr verschieden ist. Der Mensch handelt auf thierische Weise, insofern die Reihenfolgen seiner Vorstellungen bloß von der Wirksamkeit des Gedächtnisses abhängen, und dies geschieht in drei Viertheilen seiner Handlungen. Der Vernunftkraft in uns gehört die Reflexion und das Selbstbewußtsein, die Vorstellung der Universalbegriffe und überhaupt die Erkenntniß der übersinnlichen, immateriellen Gegenstände und der nothwendigen ewigen Wahrheiten an, auf denen die Schlußfolgerungen beruhen [1]).

183. Der zureichende Grund für die Existenz des Weltalls kann nicht in der Aufeinanderfolge der zufälligen Dinge, das heißt, der Körper und der den Seelen angehörigen Vorstellungen von denselben gefunden werden. Denn für das Wesen der Materie ist dies gleichgültig, ob sie in Bewegung oder in Ruhe, ob sie in dieser oder in jener Bewegung sich befindet. Also in ihr liegt nicht der Grund der Bewegung überhaupt und noch weniger einer näher bestimmten. Wenn wir gleich mit Recht annehmen, die gegenwärtigen Zustände und Veränderungen in der Körperwelt entstehen aus den

---

[1]) Princ. de la nat. §. 3 — 5. La Monadol. §. 24 — 30.

vorhergehenden, und diese wiederum aus früheren, so kommen wir hiermit doch eigentlich nicht weiter, mögen wir auch in dieser Weise so weit zurückgehen, als wir wollen. Denn die nämliche Frage wiederholt sich immer von neuem wieder. Folglich muß der zureichende, selbst keines Grundes bedürftige Grund der Veränderungen außerhalb der Folge der zufälligen Dinge in einer Substanz sich finden, welche die Ursache der Welt und welche ein nothwendiges, den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst tragendes Wesen ist. Dieser letzte Grund der Dinge ist es, den wir „Gott" nennen. Seine Einzigkeit ergibt sich daraus, daß er der zureichende Grund für die gesammte Reihe der zufälligen Dinge und daß diese Reihe durchgängig verknüpft ist. Auch leuchtet ein, daß er als die ursprüngliche und oberste, schlechthin allumfassende und nothwendige Substanz, da er nichts außer sich hat, was von ihm nicht abhinge, jede Schranke von sich ausschließt und alle mögliche Realität in sich enthält. Demnach ist er schlechthin vollkommen, indem die unbedingte Vollkommenheit in dem wahren Inbegriff aller positiven Wirklichkeit besteht, welche keine Negation und Beschränkung in sich zuläßt. Er besitzt im höchsten Sinne die Eigenschaften des Guten, welche in den abgeleiteten Substanzen, als in seinen Wirkungen, beschränkt angetroffen werden. Mithin kommt ihm Allmacht, Allwissenheit und ein vollkommener Wille oder die unendliche Güte zu, wie auch die höchste Gerechtigkeit, welche im Allgemeinen nichts Anderes ist, als die der Weisheit entsprechende Güte. Nach dem nämlichen Grunde, dem gemäß die Dinge ihre Existenz von ihm erhalten müssen, sind sie von ihm in der Fortdauer ihrer Existenz und in ihrer Wirksamkeit abhängig. Die Vorzüge der Geschöpfe entspringen aus der Wirkung Gottes, ihre Mängel dagegen rühren daher, daß ihre Natur nothwendig und wesentlich begrenzt, einer schrankenlosen Wesenheit unfähig ist. Denn eben durch ihre Beschränktheit unterscheiden sie sich von ihm [1]).

184. Gott ist nicht nur die Quelle des Daseins der Dinge,

---

[1]) Princip. de la nat. §. 8. u. 9. La Monadol. §. 36—42.

sondern auch ihres Wesens, insoweit es ein reales ist, oder des Realen in der Möglichkeit. Deshalb ist der göttliche Verstand der Aufenthaltsort der ewigen Ideen und Wahrheiten. Ohne ihn würde es eben so wenig etwas Mögliches, als etwas Existirendes geben. Die Realität, die in den Wesenheiten oder den Möglichkeiten, also in den ewigen Wahrheiten sich findet, muß durch einen existirenden und wirksamen Gegenstand begründet sein und folglich durch die Existenz eines nothwendigen Wesens, dessen Wesenheit die Existenz in sich einschließt, oder bei dem es zureicht, möglich zu sein, um wirklich zu sein. Gott besitzt den ihm ausschließlich angehörigen Vorzug, daß er mit Nothwendigkeit existirt, wenn er möglich ist. Da nun nichts seine Möglichkeit verhindert, weil er schrankenlos ist und mithin keine Negation und keinen Widerspruch in sich begreift, so genügt schon dies, um a priori seine Existenz zu erkennen, welche gleichfalls a priori aus der Realität der ewigen Wahrheiten und a posteriori aus dem Erfordernisse des zureichenden Grundes für das Dasein der zufälligen Dinge sich ergibt. Hierbei ist zu bemerken, daß nur die zufälligen Wahrheiten von seinem Willen abhängig und insofern willkürlich sind. Die ewigen Wahrheiten dagegen hängen lediglich von seiner Intelligenz ab und machen den inneren Gegenstand seines Vorstellens aus. So ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die urgründliche einfache Substanz. Alle erschaffene oder abgeleitete Monaden sind seine Wirkungen. Sie entstehen, so zu sagen, durch immerwährende Ausstralungen der Gottheit, welche beschränkt werden durch die ihrem Wesen nach in Schranken eingeschlossene Empfänglichkeit der Geschöpfe. In Gott wohnt die Macht, welche der Urquell von Allem ist, ferner die Erkenntniß, welche die Eigenthümlichkeit seiner Ideen enthält, endlich der Wille, welcher die Veränderungen oder die Wirkungen nach dem Princip hervorbringt, daß immer das Beste zur Ausführung kommen soll. Diesem Vereine der göttlichen Eigenschaften entspricht dasjenige, was in den geschaffenen Monaden die Grundlage des Vorstellungsvermögens und des Begehrungsvermögens ausmacht. Insoweit ein geschaffenes Wesen Vollkommenheit besitzt, sagt man von ihm, daß es nach außen hin handle, und insoweit es unvollkommen ist, daß es von andern Dingen Einwirkungen erleide.

Deswegen ist einer Monas Handlung beizulegen, insofern sie deutliche Vorstellungen hat, und ein leidender Zustand, insofern sie verworrene hat. Ein Geschöpf zeigt sich dadurch vollkommener, als das andere, daß man in ihm etwas findet, was a priori zur Erklärung des in einem anderen sich Zutragenden dient. Demzufolge wird ihm ein Handeln im Bezug auf das andere zugeschrieben. Nun ist bei einfachen Substanzen die Einwirkung der einen auf die andere nur eine ideale, welche bloß durch göttliche Vermittelung einen Erfolg haben kann. In Gottes Denken nämlich macht jede Monas einen gegründeten Anspruch darauf, auch von ihm berücksichtigt zu werden, als er im Anfange der Dinge die übrigen anordnete. Gott vergleicht zwei einfache Substanzen mit einander und bemerkt in einer jeden Gründe, durch welche er bewogen wird, die eine der anderen anzupassen. Das Handelnde in einer Monas ist dasjenige, was deutlich in ihr erkannt wird und dazu dient, den Grund von den Veränderungen in einer anderen anzugeben, das Leidende dagegen, was in ihr sich zuträgt und wovon der Grund in demjenigen sich findet, was deutlich in der anderen erkannt wird [1].

185. Unendlich viele Welten sind im göttlichen Vorstellen möglich und von ihnen kann nur eine einzige wirklich existiren. Daher muß nothwendig ein zureichender Grund für Gottes Wahl vorhanden sein, der ihn bestimmt, vielmehr die eine, als die andere, in das Dasein zu rufen. Dieser Grund liegt in dem Verhältnisse der Grade der Vollkommenheit, welche in den möglichen Welten enthalten sind. Eine jede besitzt nach Maßgabe ihrer Vorzüglichkeit einen Anspruch auf Verwirklichung. Zur Existenz gelangt die beste, welche Gott vermöge seiner Weisheit erkennt, vermöge seiner Güte erwählt und vermöge seiner Macht hervorbringt. Aus der Anpassung aller geschaffenen Dinge an einander rührt es her, daß jede Monas Beziehungen hat, durch welche die übrigen einfachen Substanzen sämmtlich ausgedrückt werden, und daß sie folg-

---

[1]) La Monadol. §. 49—52.

lich ein lebendiger immerwährender Spiegel des Universums ist. Wie die nämliche Stadt, aus verschiedenen Standpuncten erblickt, unter verschiedenen Gestalten erscheint und optisch gleichsam vervielfältigt wird, so gibt es auch, wegen der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Erscheinungen des Weltalls, als individuelle Vorstellungen von demselben, welche gemäß den eigenthümlichen Gesichtspuncten der einzelnen Monaden Statt finden. Dies ist das Mittel, zugleich die größte mögliche Mannigfaltigkeit und Ordnung im Sein der Dinge zu bewerkstelligen, mithin so viel Vollkommenheit hervorzubringen, als nur möglich ist. In der wechselseitigen dynamischen Verknüpfung stimmen die zusammengesetzten Dinge mit den einfachen überein. Nirgends im Universum ist eine Leere, und folglich ist die Materie durchgängig in einem stetigen Zusammenhange. Jede Bewegung eines Körpers bringt in den übrigen Körpern insgesammt eine Wirkung hervor, welche dem Abstande derselben von jenem angemessen ist, indem sich diese Wirkung von den näheren zu den entfernteren durch alle Zwischenräume hindurch fortleitet. Wer das Ganze durchschaut, vermag daher in einem jeden einzelnen Körper zu lesen, was überall im Weltall sich zuträgt, ja sogar, was bereits geschehen ist oder künftig geschehen wird. Jedoch eine Seele kann in sich selbst nur lesen, was deutlich in ihr vergegenwärtigt wird. Sie ist nicht im Stande, ihre Vorstellungen insgesammt auf einmal zu entwickeln, weil sie auf das Unendliche gehen. Aus dieser Betrachtung ergibt es sich, daß zwar eine jede erschaffene Monas das Weltganze sich vorstellt, jedoch um vieles klarer den einzelnen Körper, der ihr auf eine besondere Weise angepaßt worden und dessen Mittelpunct sie ist. Wie ein solcher Körper, zufolge des Zusammenhanges aller Materie in der durchgängig erfüllten Welt, durch die ihn selbst betreffenden Zustände und Veränderungen das ganze Universum darstellt, so vergegenwärtigt sich die Seele vermittelst der Vorstellungen, die sie von ihrem Körper hat, das Universum. Zufolge der allgemeinen ursprünglichen Anpassung aller Monaden an einander ist das organische Gebilde, in welchem die Seele ihren Standpunct hat, so eingerichtet, daß seine nach Kräften und Gesetzen der Bewegung erfolgenden Veränderungen immer den Veränderungen

im Vorstellen genau entsprechen, ungeachtet beide an und für sich ganz unabhängig von einander erfolgen und eine reale physische Wechselwirkung zwischen ihnen undenkbar ist. Ohne daß das Materielle störend in die Gesetze des Geistigen eingreift, oder dieses störend in die Gesetze des Materiellen, finden sich in jedem Augenblicke, wo wir etwas begehren, empfinden und denken, in den Lebensgeistern und in dem Blute genau diejenigen Bewegungen, welche eintreten müssen, um den Seelenzuständen gemäß zu sein. Auf der wechselseitigen Beziehung, welche vom Anbeginn der Dinge an für jegliche Substanz des Weltalls festgesetzt worden, beruht überhaupt die Gemeinschaft der Substanzen und so auch die Vereinigung von Leib und Seele. Die Seelen handeln mit Begehrungen, Mitteln und Zwecken, gemäß den Gesetzen der Endursachen, die Körper sind thätig in Bewegungen nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen, und diese beiden Reihen der Endursachen und der wirkenden Ursachen harmoniren vollkommen mit einander [1]).

186. Jede materielle Masse ist nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern besteht wirklich aus unendlich vielen Theilen, von denen jeglicher eine besondere Bewegung besitzt. Dadurch ist es möglich, daß eine jede in ihren Beschaffenheiten und Veränderungen das ganze Universum ausdrückt und daß auch in der kleinsten eine Welt von lebenden Geschöpfen enthalten ist. Jeder Theil der Materie kann daher als ein Garten betrachtet werden, der mit Pflanzen, oder als ein Teich, der mit Fischen angefüllt ist. Obgleich die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen eines Gartens und das

---

1) La Monadol. §. 53—63. 78. u. 79. Princ. de la nat. §. 13. Syst. nouv. de nat. §. 14. Sec. Eclairc. du Syst. etc. Opp. P. I. p. 133. u. 134. Trois. Eclairc. p. 133. u. 135. An den beiden letzteren Stellen vergleicht Leibniz die von ihm angenommene Harmonie zwischen Leib und Seele mit der Uebereinstimmung von zwei Uhren, welche mit so viel Genauigkeit und Kunst gearbeitet sind, daß man für die Zukunft ihres beständigen Zusammentreffens gewiß sein kann.

Wasser zwischen den Fischen in einem Teiche nicht selbst Pflanze noch Fisch sind, so enthalten sie doch wiederum Pflanzen und Fische, nur gemeiniglich von solcher Kleinheit, daß diese unserer Wahrnehmung entgehen. Dergestalt gibt es nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes, nirgends ist ein Chaos, nirgends Verwirrung, als nur für den Anschein. Wie dem einzelnen lebendigen Körper eine herrschende Entelechie zukommt, welche in ihm die Seele ist, so sind seine Glieder voll von anderen lebenden Individuen, von Pflanzen und von Thieren, die alle wiederum ihre herrschende Seele besitzen. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob jeder Seele eine bestimmte ihr unveränderlich angehörige Masse der Materie eigen wäre, so daß folglich andere untergeordnete lebende Wesen stets mit ihr verbunden und immer zu ihrem Dienste bestimmt sein müßten. Vielmehr befinden sich alle Körper, gleich Bächen, in einem unaufhörlichen Flusse, beständig kommen Theile zu ihnen hinzu und sondern sich Theile von ihnen ab. Demnach verändert sich der Körper einer Seele nur allmählig und stufenweise, und sie wird niemals aller ihrer Organe gleichsam mit einem Schlage beraubt. Oefters haben Gestaltenwechsel bei den beseelten Individuen, aber nie Seelenwanderungen Statt. Denn es existirt keine durchaus vom Körper getrennte Seele. Deshalb gibt es auch weder Erzeugung noch Tod im strengsten Sinne dieser Worte. Was wir „Erzeugung" nennen, ist Entwickelung und Zuwachs, so wie das Einwickelung und Abnahme ist, was wir „Tod" nennen. Die Untersuchungen neuerer Gelehrten haben erwiesen, und die Vernunft stimmt dem bei, daß die lebenden Individuen, deren Organe uns bekannt sind, nämlich die Pflanzen und die zum Thierreiche gehörigen, nicht aus einer Fäulniß oder aus einem Chaos entstehen, wie die Alten geglaubt haben, sondern aus vorhergebildetem Samen und folglich aus der Umgestaltung vorhereristirender lebendiger Wesen. Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß nicht nur der organische Körper schon vor der Empfängniß eristirt habe, sondern auch die Seele in diesem Körper, also das gesammte Thier. Es gibt kleine Thierchen in dem Samen der großen, welche vermöge der Empfängniß eine neue Hülle annehmen. Diese macht es ihnen möglich, sich zu ernähren und zu wachsen, um auf einem größeren

Schauplatz aufzutreten und die Fortpflanzung der großen Thiere zu bewerkstelligen. Jene Thierchen, von denen einige auf dem Wege der Empfängniß zur Stufe der großen Thiere erhoben werden, können Samenthiere genannt werden. Die meisten unter ihnen verändern ihre Gestalt nicht, entstehen aber, vermehren sich und werden zerstört, wie die großen Thiere. Nur klein ist die Zahl der Auserwählten, die zu einem größeren Schauplatze gelangen. Die Seelen der menschlichen Samenthierchen sind nicht vernünftige, sondern sie werden es erst alsdann, wann die Empfängniß sie zur menschlichen Eigenthümlichkeit bestimmt. Was in der Ordnung der Natur keinen Anfang nimmt, das nimmt in ihr auch kein Ende. In dem Zustande, den man als den Tod betrachtet, verändern die Thiere nur ihre Bekleidung oder Hülle und kehren zu einem kleineren und feineren Schauplatze zurück, wo sie jedoch eben so wohl wahrnehmbar und eben so gut geordnet sein können, als auf dem großen. Das eben von den großen Thieren Bemerkte gilt auch von der Erzeugung und dem Tode der kleinsten Samenthierchen. Denn in der Natur geht Alles in das Unendliche [1]).

187. Aus dem Begriff der höchsten Vollkommenheit Gottes erhellt, daß er den möglichst besten Plan bei der Erschaffung der Welt gewählt haben muß, einen Plan, dem zufolge in ihr die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung sich vereinigt, die meiste Wirkung durch die einfachsten Mittel hervorgebracht wird, und die Geschöpfe mit der größten Macht, Erkenntniß, Glückseligkeit und Güte begabt sind, welche das Ganze zulassen konnte. Die göttliche Weisheit erwählte vor Allem die zweckmäßigsten und den metaphysischen Gründen angemessensten Gesetze der Bewegung [2]). Ferner

---

[1]) Princip. de la nat. §. 6. La Monadol. §. 65 — 77.

[2]) Princip. de la nat. §. 10. u. 11. Leibniz spricht hier folgende im Bezug auf den teleologischen Erkenntnißgrund für das Sein Gottes wichtige und interessante Bemerkung aus: Il est surprenant, de ce que par la seule considération des *causes efficientes*, ou de la matière, on ne sauroit rendre raison de ces loix du

sorgte sie dafür, daß nicht nur die Ordnung im Weltganzen überhaupt die vollkommenste ist, welche Statt finden kann, sondern daß auch die Vorstellungen und Begehrungen jeder Monas so gut geregelt sind, als es ihr Verhältniß zu allen übrigen Dingen verstattet. Die niedrigeren Seelen sind bloße Spiegel der lebendigen Schöpfung. Die vernünftigen aber oder die Geister sind außerdem noch Bilder der Gottheit selbst, da sie die göttlichen Werke theils zu erkennen, theils im Kleinen nachzuahmen vermögen. Zufolge ihrer Erkenntniß der ewigen Wahrheiten stehen alle Geister in einer Verbindung mit Gott. Sie sind die Glieder des Reiches Gottes, des vollkommensten Staates, der von dem größten und besten Herrscher gebildet und regiert wird. Dies Reich Gottes ist die moralische Welt in der physischen Welt, es ist die eigenthümliche Offenbarung der Güte Gottes, während seine Weisheit und seine Macht überall hervorleuchten. Zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade besteht auf gleiche Weise, wie zwischen dem Gebiete der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, eine durchgängige Harmonie. In dem Vereine von beiden gibt es kein sittliches Vergehen ohne Strafe, keine tugendhafte Handlung ohne eine angemessene Belohnung, und im Allgemeinen so viel Tugend und Glück, als nur möglich ist[1]).

188. Die Meinung ist verwerflich, daß eine Welt ohne Sünde und ohne Leiden hätte hervorgebracht werden können, welche die beste sein würde. In der wirklichen, wie in jeder möglichen Welt ist

---

mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales*, et que ces loix ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire, du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de dieu, pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

[1]) La Monadol. §. 82—30. Princip. de la nat. §. 10—15.

vermöge der vorherbestimmten Harmonie der Dinge alles Einzelne so innig verbunden und so genau auf einander berechnet, daß auch nicht das Geringste darin verändert werden könnte, ohne das Wesen des Ganzen umzustoßen. Fehlte also in der Welt auch nur das unbedeutendste Uebel, welches sich in ihr ereignet, so wäre sie nicht mehr diese Welt, die von dem Schöpfer, der sie erwählte, nachdem er Alles erwogen und in Anschlag gebracht, als die beste anerkannt worden ist [1]). Die Ursache des Bösen überhaupt muß in der idealen Natur der Geschöpfe gesucht werden, insofern diese Natur unter den ewigen Wahrheiten enthalten ist, welche im göttlichen Verstand unabhängig vom Willen Gottes sich befinden. Es gibt eine der Sünde vorausgehende ursprüngliche Mangelhaftigkeit in den Geschöpfen, weil sie wesentlich beschränkt sind. Deshalb vermögen sie nicht Alles zu wissen, sind dem Irrthum und anderen Mängeln unterworfen [2]). Man kann das Uebel in einem dreifachen Sinne, nämlich das metaphysische, das physische und das moralische unterscheiden. Das metaphysische besteht in der bloßen Unvollkommenheit, welche den Geschöpfen als solchen nothwendig zukommt, das physische in den Leiden, das moralische in der Sünde. Obschon das physische und das moralische Uebel nicht nothwendig sind, so genügt es, daß sie in der Eigenschaft ewiger Wahrheiten möglich sind. Da die unermeßliche Region der ewigen Wahrheiten alle Möglichkeiten enthält, so folgt daraus, daß eine unendliche Menge möglicher Welten gegeben ist, daß das Uebel in mehreren unter ihnen seine Stelle behauptet, und daß es selbst von der besten aller Welten nicht ausgeschlossen sein kann. Dies bestimmte die Gottheit, das Uebel zuzulassen [3]). Der Begriff der göttlichen Zulassung wird uns in seiner richtigen Bedeutung verständlich, wenn wir auf Gott den bekannten Unterschied zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen anwenden. Der Wille überhaupt besteht in der Neigung, eine Sache zufolge des Guten, wel-

---

[1]) Théodic. Part. I. §. 9.

[2]) l. c. §. 20.

[3]) l. c. §. 21.

ches sie enthält, auszuführen. Vermöge seines vorausgehenden Willens betrachtet und beabsichtigt Gott jedes einzelne Gute für sich, insofern es gut ist. Dieser Wille würde in voller Wirkung hervortreten, wenn es nicht einen überwiegenden Grund gäbe, der ihn verhindert, sich unbedingt thätig zu äußern. Der nachfolgende und entscheidende Wille geht aus dem Zusammenhang aller vorhergehenden beabsonderen Willensrichtungen hervor, sowohl derjenigen, die das Gute beabsichtigen, als der das Böse entfernenden. Demnach will Gott im voraus das Gute, nachgehends aber das möglichst Beste [1]). Das moralische Uebel will er auf keine Weise und das physische nur auf eine bedingte Weise. Das physische will er oft als eine der Schuld gebührende Strafe, oft auch als ein zweckdienliches Mittel, um größere Uebel zu verhindern und größere Güter zu erreichen. Das moralische Uebel wird von Gott nur deshalb zugelassen, weil er gegen dasjenige verstoßen würde, was er sich selbst schuldig ist, was seine Weisheit, seine Güte und seine Vollkommenheit erfodern, wenn er nicht das große Ergebniß seiner sämmtlichen Willensrichtungen zum Guten in Ausführung brächte, wenn er nicht das schlechthin Beste erwählte, ohne hiervon durch die Rücksicht auf jenes Uebel abgehalten zu werden, welches zufolge der obersten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch noch in der besten Welt enthalten sein muß [2]).

189. Die Anerkennung der göttlichen Allmacht und der Abhängigkeit des menschlichen Daseins von ihr darf nicht zu der Vorstellung führen, Gott sei allein im Weltall der Handelnde und er bringe Alles hervor, was in der Sünde geschaffener Wesen real ist. Wenn man sagt, das Geschöpf hängt, insoweit es existirt und insoweit es handelt, von dem höchsten Wesen ab und die Erhaltung ist eine fortdauernde Schöpfung, so bedeutet dies: Gott verleiht beständig den Geschöpfen und bringt fortwährend hervor, was in ihnen Positives, Gutes und Vollkommenes vorhanden ist. Da-

[1]) l. c [illegible]

[2]) l. c [illegible]6.

gegen die Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen entspringen aus der ursprünglichen Beschränkung, welche die Geschöpfe mit dem ersten Beginn ihres Wesens durch die idealen Gründe erhalten mußten, durch die sie begrenzt werden [1]). Ferner ist es allerdings wahr, daß Gott allein im Besitze des reinen Handelns sich befindet, ohne Beimischung eines Leidens. Aber dies verhindert keineswegs, daß die Geschöpfe nicht auch der Handlungen theilhaft sein sollten. Die Handlung eines Geschöpfes ist eine Modification seiner Substanz, eine Modification, die naturgemäß aus der Substanz fließt. Sie begreift eine Veränderung in sich nicht bloß in Ansehung der Vollkommenheiten, welche Gott dem Geschöpfe verliehen hat, sondern auch in Hinsicht der Beschränkungen, welche das Geschöpf zufolge der Nothwendigkeit seiner Natur mit sich führt, weil es sonst nicht sein könnte, was es ist [2]). Durch unsere Abhängigkeit von Gott wird die Freiheit unseres Willens nicht ausgeschlossen. Diese besteht, wie schon Aristoteles bemerkt hat, in der Selbstthätigkeit und in der zufolge des Urtheils und der Ueberlegung in Hinsicht auf zufällige Handlungen möglichen Wahl. Auf diesen beiden Puncten beruht unsere Herrschaft über unser Thun und Lassen. Doch liegt in dem Begriffe der Willensfreiheit nicht ein Mangel an Bewegungsgründen zum Handeln oder ein gänzliches Gleichgewicht derselben. Der Wille wird unstreitig stets durch eine Ursache oder einen Grund zu dem Entschlusse geneigt gemacht, den er ergreift, obgleich wir in manchen Fällen uns des bewegenden Grundes nicht bewußt werden, aber er wird nie gezwungen, ihn zu ergreifen [3]). Das Vorherwissen Gottes steht in keinem Widerspruche und selbst in keinem einwirkenden Verhältnisse zu der Freiheit unseres Verhaltens. Gott erblickt unsere Handlungen in dem Gebiete der Möglichkeiten als künftige zufällige Begebenheiten, er stellt sie sich in diesem Gebiete vor als das, was sie sind, als freie Wirkungen vernünftiger Geschöpfe. Wohl aber hat die ihm voraus festgesetzte Anordnung der

---

1) l. c. §. 31.
2) l. c. §. 32.
3) l. c. §. 34. 35. u. 43.

göttlichen Beschlüsse und der Folge der Ursachen einen Einfluß auf die Bestimmung unseres Willens. Nur ist dieser Einfluß kein nöthigender. Immer findet ein vorherrschendes Motiv Statt, welches unsren Willen zu seiner Wahl hinleitet, jedoch genügt es zur Aufrechthaltung seiner Freiheit, daß ein solcher Grund ihn bewegt, ohne das Gewählte ihm nothwendig zu machen [1]). Zwar vermögen wir das Einzelne in dem von Gott bestimmten Zusammenhange der Begebenheiten und in der uns erwartenden Zukunft nicht durch unsere Vernunft zu erkennen. Dennoch überzeugt uns diese davon, daß Alles auf eine Weise eingerichtet ist, die unsere Wünsche selbst noch übertreffen wird. Unsere Glückseligkeit ist, wie unsere von ihr unzertrennliche Erkenntniß Gottes, eines unendlichen Wachsthumes fähig. Deshalb werden wir nie zu einem Genusse derselben gelangen, in welchem uns nichts mehr zu wünschen bliebe und unser Geist die Anregung zur Thätigkeit verlieren würde, sondern vielmehr ewig zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten fortschreiten [2]).

c. Erfolg und Eigenthümlichkeit der Leibnizischen Lehre.

190. Leibnizens speculative Lehrbegriffe erregten, wie es bei seinem über ganz Europa verbreiteten literarischen Verkehr und Ruhm, bei der Neuheit und Ursprünglichkeit ihrer Hauptsätze und ihrem geistreichen und großartigen Charakter nicht anders sein konnte, sowohl im Ausland, als im Vaterlande viel Aufmerksamkeit und Interesse unter seinen gelehrten Zeitgenossen. Jedoch gewannen sie keinen positiven Einfluß auf die philosophische Thätigkeit in Frankreich und England, deren Richtung seit Locke und deren Beschränktheit bereits oben von mir angedeutet worden. Was Deutschland betrifft, so war es ihnen hier bestimmt, in dem Kopf eines zwar scharfsinnigen und gründlichen, aber keineswegs genialischen und originellen Denkers erst eine sehr ausführliche Bearbeitung und hin-

[1]) l. c. §. 42 — 45.

[2]) Princip. de la nat. §. 16 — 18. La Monadol. §. 90.

hinsichtlich ihres ontologischen Grundgedankens eine Modification zu erhalten, bevor sie der Vereinigungspunct einer Schule wurden, welche die Ueberreste der Aristotelisch-scholastischen Philosophie von den deutschen protestantischen Universitäten vollends verdrängte, bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eines vorherrschenden Ansehens unter unsren Sprachgenossen sich erfreute und unter ihnen die einzige bis auf die Entstehung der Kantischen blieb. Ungeachtet der Unhaltbarkeit der ihr eigenthümlichen Hypothesen behauptet diese Lehre ein ehrenvolle Stelle in der Reihenfolge der unvergänglichen Erzeugnisse des philosophischen Talentes. Zwar bestritt Leibniz den Irrthum der empiristischen Vorstellungsweise durch einen entgegengesetzten des auch bei ihm noch einseitigen Rationalismus. Er schrieb dem menschlichen Erkenntnißvermögen angeborne Begriffe, wenn gleich nur in dem Sinne zu, daß sie unentfaltet demselben als wesentliches Eigenthum angehören, und enthüllte hierbei weder den wahren Unterschied und die wahre Eigenthümlichkeit der mathematischen und der dynamisch rationalen Erkenntnißweise, noch das eigentliche Verhältniß zwischen dem empirischen und dem rationalen Erkennen überhaupt. Indessen obschon er die Genesis der Vernunfterkenntniß noch unentdeckt ließ und demnach die große Frage nach der Uebereinstimmung des Seins und des Erkennens nicht gehörig zu beantworten vermochte, so vertheidigte er doch mit den ihm zu Gebot stehenden Mitteln die richtige Ansicht, daß unsrer Intelligenz die Fähigkeit des Innewerdens schlechthin nothwendiger und allgemeiner Wahrheiten zukommt und daß die methodische Entfaltung derselben aus unsrem Innern das Geschäft einer realen Vernunftwissenschaft ist. Hiermit hielt er die Hauptprobleme der philosophischen Forschung fest, deren Behandlung allein der Philosophie ihre erhabene Bedeutung und Würde gibt, und führte in unser Vaterland die Richtung des speculativen Denkens ein, die seitdem vorzugsweise vor den andern Nationen ein Ruhm des deutschen Geistes blieb. Sein Versuch der Welterklärung besitzt das große Verdienst, einen der möglichen eigenthümlichen Standorte der metaphysischen Causalbetrachtung, den monadologischen Monismus gegenüber dem Dualismus und dem Pantheismus seiner Zeit zum erstenmal aufgefunden und hervorgehoben und dadurch zu der Fort-

bildung des philosophischen Bewußtseins einen wichtigen Beitrag geliefert zu haben. Denn es ist unläugbar, daß alle zufolge der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens begriffsmäßig möglichen, noch in einer bestimmten Einseitigkeit und daher in einem einseitigen Gegensatz gegen einander befangenen Weisen der philosophischen Causalerklärung des Wesens und Zusammenhangs der Dinge ihr Recht erhalten haben, das heißt, vollständig durchdacht und durchgekämpft sein müssen, bevor der wahrhaft gültige und allseitige Standpunct mit Sicherheit erreicht und somit das unerschütterliche Fundament der philosophischen Begriffsentwickelungen für immer gewonnen werden kann. Die Unzulänglichkeiten der Leibnizischen Monadologie concentriren sich in dem Grundfehler, daß sie mit der nichtigen widerspruchsvollen Abstraction eines subsistirenden bloß intensiven oder innerlichen Seins den wahren Erkenntnißbegriff der Substanzialität gefunden zu haben meint. Auf der einen Seite nimmt Leibniz seinen Monaden zugleich mit der Ausgedehntheit alle Aeußerlichkeit, alles Bestimmtsein im Raum, auf der andern Seite kann er nicht umhin, gelten zu lassen, daß sie außereinander-nebeneinander existiren, folglich in der Aeußerlichkeit hervortreten, einander im Raum ausschließen und ihre Verhältnisse im Nebeneinandersein wechseln. Wer aber anerkennt, daß etwas eine Stelle, einen Ort einnimmt, und einem andern Gegenstande, welcher gleichfalls seine Stelle behauptet, nebengeordnet ist, spricht hierdurch beiden Dingen und der Form ihrer Nebenordnung nothwendig den Charakter der Ausdehnung zu. Wollte man sich erstlich auf den mathematischen Punct berufen, um zu erweisen, daß etwas räumlich determinirt und dennoch ausdehnungslos sein könne, so befände man sich hierbei in einem wesentlichen Irrthum, in welchem man diesen Punct als etwas für sich Bestehendes vorstellen zu können meint. Der mathematische Punct aber läßt sich nur als Grenze einer Linie, so wie die Linie nur als Grenze einer Fläche, die Fläche als Grenze der dreifachen Dimension, und diese als Form der räumlichen Bestimmtheit des physischen Körpers wirklich denken. Vorstellungsweisen, welche dasjenige, was lediglich als Eigenschaft und Bestimmung des realen Körpers gedacht werden kann, in einer abstrahirenden Vereinzelung als etwas für sich Bestehendes festzu-

halten suchen, können dieses wichtige Problem nicht lösen, und sind bloße Blendwerke. Wollte man zweitens das Dasein der individuellen erfahrungsmäßig erkennbaren Kräfte überhaupt und der menschlichen Seelen insbesondere zum Beweis anführen, daß etwas ausdehnungslos und doch im Raume determinirt sein könne, so wäre diese Anführung nicht minder bedeutungslos. Denn wie jede individuelle Kraft, ist auch die menschliche Seele nur als die eine Seite der Wirklichkeit eines Einzelwesens, dem als die andre Seite seiner Wirklichkeit die reale Ausgedehntheit und Körperlichkeit zukommt, ist sie als die Fähigkeit des Einzelwesens der dritten Lebensstufe, in der Wechselwirkung mit andern, ebenfalls zugleich innerlich und äußerlich existirenden Gegenständen denkend, fühlend und wollend zu wirken und zu leiden, vorhanden und in der That denkbar. Die Kategorie des Verhältnisses zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten verstattet keine Anwendung zur Erklärung des Wesens der Ausgedehntheit. Leibnizens Zurückführung der Einzelheit des Körpers auf eine Vielheit ausdehnungsloser Substanzen geht von der grundlosen Voraussetzung aus, in der Vernunftvorstellung müsse der Begriff des Körpers synthetisch, wie eine abstracte Zahl, durch Zusammensetzung aus einfachen Einern zu Stande gebracht werden. Aber zufolge der Natur des Gegenstandes und gemäß der Gesetzmäßigkeit unsres Erkenntnißvermögens muß die Analysis der Synthesis vorausgehen. Wir können auch in unsrem Denken zur gültigen Vorstellung keiner andern Theile des in der Erfahrung gegebenen Körpers gelangen, als solcher, welche wir zunächst auf dem Wege der Sonderung gefunden haben, und es ist unmöglich, weil es dem Begriff der Ausdehnung und der Theilung des Ausgedehnten widerspricht, daß uns analytisch die Zergliederung des Ausgedehnten zu ausdehnungslosen Theilen desselben führe.

2) Wolff.

191. Der unmittelbare Nachfolger Leibnizens als des ersten bedeutenden Repräsentanten der deutschen Philosophie und Fortführer der von demselben begründeten Unternehmung der Aufstellung eines dogmatisch-philosophischen Lehrgebäudes war der auch als

Mathematiker berühmte Christian Wolff [1]). Er verarbeitete Leibnizens Lehrbegriffe und Andeutungen mit Anwendung einer streng

[1]) Christian (Freiherr von) Wolff, geb. zu Breslau 1679, widmete sich von früher Jugend an in seiner Vaterstadt den mathematischen und den philosophischen Studien, setzte sie in Jena fort, und trat zuerst in Leipzig 1701 als Privatdocent in beiden Fächern auf. Das Cartesische System und Tschirnhausen's Logik (über die er schon als Student Erläuterungen schrieb) übten zuerst eine bedeutende Einwirkung auf seine philosophische Denkart. Eine bleibende Richtung gab aber derselben sein Studium der Leibnizischen Schriften und der Briefwechsel, den er mit Leibniz anknüpfte. Zufolge der Empfehlung dieses seines Lehrers und Gönners ward er 1707 als Professor der Mathematik in Halle angestellt. Hier begründete er seinen großen literarischen Ruhm durch die Herausgabe seiner mathematischen Werke, in denen die Gründlichkeit und Deutlichkeit seiner Darstellung allgemeinen Beifall gewannen, und seiner auf gleiche Weise abgefaßten deutschen philosophischen Lehrbücher, wie auch durch den ausgezeichneten Erfolg seiner mündlichen Vorträge. Durch die Kabalen einiger seiner Collegen in der theologischen Facultät zu Halle, unter welchen Joachim Lange sein heftigster Gegner war, die ihn für einen Irrlehrer und Religionsverächter erklärten und bei der Regierung förmlich anklagten, kam es dahin, daß er durch einen Cabinetsbefehl des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm's I., vom 15ten Nov. 1723, seiner Stelle entsetzt und ihm unter Androhung des Stranges befohlen ward, Halle in vier und zwanzig Stunden und binnen zwei Tagen die preußischen Staaten zu verlassen. Hierauf fand er eine günstige Aufnahme in Cassel und eine ehrenvolle Anstellung als erster Professor in der philosophischen Facultät zu Marburg. Auch ward er nunmehr Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu Paris, London und Stockholm, und Vicepräsident der von Peter I. in Petersburg errichteten Akademie der Wissenschaften, von welchem er, als er einen Ruf nach Petersburg abgelehnt, eine Pension erhielt. In Marburg

förmlichen synthetisch demonstrativen Methode zu einem vollständigen, durchgängig entwickelten System der von ihm angenommenen Hauptzweige der theoretischen und praktischen Philosophie, welche er einzeln mit der größten Weitläufigkeit in lateinischer Sprache [1]), jedoch auch in einer gefälligeren compendiarischen Form deutsch vortrug [2]). Das Verdienstvolle seiner hierher gehörigen Leistungen be-

---

schrieb er größtentheils seine ausführlichen philosophischen Werke in lateinischer Sprache. Noch vor dem Lebensende Friedrich Wilhelm's I. ward in Berlin eine Commission niedergesetzt, um Wolff's Sache zu untersuchen. Sie entschied durchaus zu seinem Vortheil, worauf das schimpfliche Verbannungsdecret zurückgenommen und Wolff unter sehr vortheilhaften Bedingungen zur Rückkehr nach Halle eingeladen wurde. Er folgte aber erst nach Friedrich's II. Thronbesteigung einem neuen Rufe nach Halle und ging 1740 dorthin als preußischer Geheimer Rath, Vicekanzler der Universität und Professor des Natur- und Völkerrechts. Drei Jahre darauf ward er Kanzler der Universität zu Halle und 1745 erhob ihn der Churfürst von Baiern Maximilian III. während des Reichsvicariats in den Freiherrnstand. Er starb 1754.

Wolff's eigne Lebensbeschreibung, herausgeg. mit einer Abhandlung über ihn von H. Wuttke. Leipz. 1841.

[1]) Philosophia rationalis sive Logica. Frcf. et Lips. 1728. 4. Ed. II. 1732. Philosophia prima sive Ontologia. ib. 1730. Cosmologia generalis. ib. 1731. Psychologia empirica. ib. 1732. Psychologia rationalis. ib. 1734. Theologia naturalis. II. voll. ib. 1736 u. 1737. Philosophia practica universalis. II voll. ib. 1738 u. 39. Jus Naturae. VIII voll. ib. 1740. Philosophia moralis sive ethica. IV voll. Hal. 1750. Philosophia civilis sive politica, fortgesetzt von Mich. Chr. Hanovius. IV. voll. Hal. 1746. Jus gentium. Hal. 1750. Zusammengenommen betragen diese Werke sechs und zwanzig Quartbände.

[2]) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit. Halle, 1710, 8. und öfter. Vernünftige Gedanken von

steht in der sorgfältigen und seinem Gedankenkreise gemäß erschöpfenden Behandlung jeder einzelnen jener Disciplinen, in der geordneten Erklärung und Zergliederung aller von ihm anerkannten philosophischen Begriffe, in der versuchten bündigen und regelrechten Beweisführung aller Lehrsätze, in dem Gebrauch einer festen Terminologie und in der Ausbildung auch der deutschen Sprache für dieselbe, endlich in dem Faßlichen und Lichtvollen seiner Darstellung. Gleichfalls ist dies einer rühmlichen Erwähnung werth, daß er wider den zu seiner Zeit in Deutschland sich regenden Pietismus und Mysticismus erfolgreich durch seine schriftliche und mündliche Lehre wirkte. Dagegen verlor die Leibnizische Metaphysik in seiner Bearbeitung mit der reinen Eigenthümlichkeit des monadologischen Monismus ihre strenge Consequenz und Einheit und folglich einen Theil ihres Werthes als Product des speculativen Denkens. Sie sank zu einer Modification des Dualismus herab, indem er die Lehre von dem allgemeinen Perceptionsvermögen der Monaden für eine unhaltbare und entbehrliche ansah und verwarf. Demzufolge ergab sich ihm statt einer einzigen Gattung der lediglich nach den Graden der Realität oder Vollkommenheit verschiedenen einfachen Substanzen eine doppelte Classe derselben, die eine der vorstellungslosen Bestandtheile der Materie, und die andere der vorstellenden Wesen. Seine Methode der Gedankenentwickelung theilt mit der Spinozischen

---

Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankf. u. Leipz. 1719. 6te Ausg. 1736. 8. Anmerkungen über die vernünftigen Ged. von Gott u. s. w. Frankf. 1724. 1727. 1733. 8. Versuche zur Erkenntniß der Natur und Kunst. 3 Bde. Halle, 1721—1723. 8. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur. Halle, 1723, 8. — von den Absichten der natürlichen Dinge. Frankf., 1724, 8. — von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1720, 8. — von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen u. s. w. Halle, 1721, 8. Gesammelte kleine philosophische Schriften. Halle, 1740. 4 Thle. 8.

und Leibnizischen und stellt noch stärker ausgedrückt dar die Folgen des Mangels an Unterscheidung zwischen dem Denken überhaupt und dem erkennenden Denken, das Ungenügende in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem empirischen und dem rein rationalen Erkennen, die Verwechselung der bloßen Nominaldefinitionen mit den eigentlichen Realdefinitionen, und den täuschenden Gebrauch der Demonstration aus solchen obersten Prämissen, welche wegen ihrer vermeintlichen Deutlichkeit und Widerspruchslosigkeit für Grundbegriffe und unmittelbar einleuchtende Wahrheiten gelten, während sie leere und unwahre Abstractionen sind.

192. Dem Begriff der philosophischen Erkenntniß gibt Wolff einen Umfang, nach welchem sie über Alles, was das Wesen und den Causalzusammenhang der Dinge betrifft, soweit es durch Demonstration erkennbar ist, sich erstrecken soll. Er bestimmt ihre Bedeutung im Gegensatze gegen die historische und gegen die mathematische Erkenntniß. Die historische umfaßt nach ihm dasjenige, was existirt und geschieht, mag es sich in der Körperwelt oder im Reich der immateriellen Substanzen ereignen, bleibt aber auf die bloße Anerkennung der Thatsachen beschränkt. Ihr Fundament liegt in der zweifellosen, thatsächlichen Wahrheit, daß wir vermittelst der Sinne erkennen, was in der körperlichen Welt vorhanden ist und geschieht, und daß unser Geist der Veränderungen, welche in ihm vorgehen, durch innere Wahrnehmung sich bewußt wird. Die mathematische setzt nur die Verhältnisse der Größe an den Dingen fest. Die philosophische dagegen erklärt die Gründe von Allem, was ist und geschieht und was sein und geschehen kann [1]). Die Philosophie ist daher die Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann, oder, wie Wolff sich im Deutschen ausdrückt: die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind. Der Ausdruck „Wissenschaft" bezeichnet ihm die Fertigkeit des Verstandes, den Inhalt jeder Behauptung aus unwider-

---

[1]) Logica, Discurs. praelim. cap. I.

sprechlichen Gründen unumstößlich darzuthun [1]). Da man bisher fast nur in der Mathematik genau demonstrirt hat, so ist nach seiner Meinung das sicherste Mittel, auch im Bezirk der Philosophie zur Wissenschaft zu gelangen, daß man hier gleichfalls die Methode der mathematischen Demonstration anzuwenden sich bemüht [2]). Bei seiner Eintheilung des philosophischen Gebietes, welche die Aristotelische zu vervollkommnen beabsichtigt, ging er von der Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Philosophie aus. Der theoretischen wies er die empirische Psychologie, die Logik und die Metaphysik zu, der praktischen zunächst einen allgemeinen Theil, und dann als besondere Zweige das Naturrecht, die Ethik und die Politik. Für seine Metaphysik nahm er vier Haupttheile an, indem er zwischen die Ontologie und die Theologie die allgemeine Kosmologie und die rationale Psychologie stellte, während Aristoteles die Untersuchungen über das Weltgebäude und die Seele zur Physik gerechnet hatte. Die methodologischen und erkenntnißtheoretischen Aufgaben erhielten zwar in seiner Logik und in seiner empirischen Psychologie eine gewisse Berücksichtigung, aber eine nur oberflächliche, ganz unzulängliche, die zum Bewußtsein ihrer Bedeutung sich keineswegs erhob. Um die für unsren Zweck genügende und angemessene Uebersicht des Inhalts, der Form und des Zusammenhangs seiner Philosophie in ihren Hauptpuncten zu gewinnen, werden wir zuerst aus seiner Erfahrungsseelenlehre und seiner Logik, hierauf aus jeder der vier Wissenschaften seiner Metaphysik, zuletzt aus seiner praktischen Philosophie die wichtigsten Lehrsätze zusammenstellen.

a. Empirische Psychologie und Logik.

193. Ohne an dieser Stelle über das Wesen der Seele einen Aufschluß mittheilen zu wollen, gibt Wolff am Eingang der hier-

---

1) l. c. Log. Discurs. praelim. cap. II. §. 29. u. 30. Von den Kräft. des menschl. Verstand. Vorber. §. 1—3.

2) l. c. cap. 7. §. 1.

her gehörigen Betrachtungen die Nominaldefinition von der Seele, sie sei dasjenige Ding (ὄν, ens), welches sich seiner und andrer Dinge außer ihm bewußt ist. Die Veränderungen der Seele, erklärt er ferner, deren sie sich bewußt ist, sind die „Gedanken.“ Diese sind klar, wenn wir wissen, was wir in ihnen vorstellen, und sie von andern zu unterscheiden vermögen. Sie sind dagegen dunkel, wenn die Unterscheidung mangelt und wir daher über ihre Bedeutung in Ungewißheit uns befinden. Die Klarheit wird zur Deutlichkeit erhoben, sobald wir eine Sache nicht bloß im Ganzen von andern Gegenständen unterscheiden, sondern auch ihre Theile oder das Mannigfaltige in ihr unterscheidend mit Klarheit anerkennen. Die Deutlichkeit nimmt in Graden zu, sie wird um so größer, je mehr wir Theile in den Theilen, oder auch, je mehr wir Mannigfaltigkeit in einem Gegenstand entdecken [1]). Unter den wahrnehmbaren Körpern stellt sich uns einer deshalb als unser Leib dar, weil die Vorstellungen, die wir von den übrigen gewinnen, nach ihm sich richten und weil er uns stets auf gleiche Weise gegenwärtig bleibt, während die Verhältnisse der andern zu uns wechseln und wandeln. Gedanken, die ihren Grund in solchen Veränderungen haben, welche gewisse Organe unsres Leibes betreffen und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegt man „Empfindungen“ und das Vermögen zu empfinden „die Sinne“ zu nennen. In den Empfindungen können wir an und für sich nichts beliebig ändern, sondern wir müssen sie annehmen, wie sie kommen. Sie sind in Ansehung ihres Daseins und ihrer Beschaffenheit nothwendig. Jedoch richten sie sich nach dem Standort, den unser Körper im Bezug auf die übrigen Außendinge einnimmt. Insoweit es nun in unsrer Macht steht, diesen Standpunct zu ändern, und insoweit wir die Veränderungen in unsren Sinnesorganen verhindern können, sind auch die Empfindungen in unsrer Gewalt. Was wir bereits empfunden haben, vermögen wir, wenn es gleich

---

[1]) Von den Kräft. d. menschl. Verst. Cap. 1—4. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen u. s. w. §. 192. 198 —212.

nicht zugegen ist, uns wieder vorzustellen. Die Vorstellungen der abwesenden Dinge heißen „Einbildungen," und die Kraft der Seele, sie hervorzubringen, ist die „Einbildungskraft." Die Einbildungen stellen nicht Alles mit Klarheit dar, was in den Empfindungen enthalten war. Daher findet sich in ihnen mehr Dunkelheit, als in den Empfindungen, und darin sind sie von diesen verschieden, ja dadurch pflegen wir auch umgekehrt die Empfindungen von den Einbildungen zu unterscheiden. Die Wirksamkeit der Einbildungskraft verbreitet sich nicht bloß über die ehemals von uns empfundenen Gegenstände, sondern erstreckt sich auch auf solche, die wir niemals mit den Sinnen wahrgenommen haben. Dies geschieht auf zweierlei Weise. Die eine besteht darin, daß wir Vorstellungen von Dingen, welche uns entweder in wirklicher Gegenwart oder nur in Bildern erschienen, nach Gefallen zertheilen und daß wir verschiedene solche Theile nach unsrem Gefallen zusammensetzen, wodurch etwas zu Stande kommt, was wir zuvor nicht wahrgenommen haben. Hierin zeigt sich die „Kraft zu erdichten," in deren Anwendung wir öfters etwas zusammensetzen, was nicht möglich ist und was daher eine „leere Einbildung" genannt wird. Die andere Weise bedient sich des Satzes des zureichenden Grundes und bringt Bilder hervor, in denen Wahrheit ist. Wir vermögen Gedanken, die wir früher gehegt, nicht bloß überhaupt wieder hervorzurufen, sondern auch mit der bestimmten Anerkennung, daß sie ehemals in uns vorhanden gewesen, in uns zu erneuern. Dieser letzteren Thätigkeit zufolge schreiben wir unsrer Seele „ein Gedächtniß" zu. Die „Aufmerksamkeit" ist das Vermögen der Seele, sich auf irgend einen ihrer Gedanken dergestalt zu richten, daß wir uns desselben vorzugsweise vor den übrigen bewußt werden und daß er also mehr Klarheit erlangt, als den übrigen zukommt [1].

194. Indem wir Gegenstände überdenken und mit dem Gedächtniß erkennen, daß wir früher schon dergleichen empfunden oder uns eingebildet haben, so führt uns dies zur Bemerkung ihrer

---

[1]) l. c. §. 218—272.

Aehnlichkeit und ihres Contrastes. Hierdurch gelangen wir zu den Vorstellungen der Geschlechter und der Arten. Solche Vorstellungen pflegt man „Begriffe“ im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes zu nennen. Sie enthalten den Grund der allgemeinen Erkenntniß. Die Begriffe sind entweder klar oder dunkel, und die klaren entweder deutlich oder undeutlich, die deutlichen sind entweder ausführlich oder unausführlich, und die ausführlichen entweder vollständig oder unvollständig [1]). Wir „verstehen“ einen Gegenstand, von dem wir deutliche Begriffe haben, und dasjenige ist uns verständlich, was wir deutlich zu erkennen im Stande sind. Das Vermögen, das Mögliche mit Deutlichkeit vorzustellen, heißt „der Verstand.“ Hiernach ist der Verstand leicht von den Sinnen und von der Einbildungskraft zn unterscheiden. Wo diese allein wirken, sind die Vorstellungen höchstens klar, hingegen, wenn jener sie erfaßt, werden sie deutlich. Der Verstand würde ganz abgesondert von der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft als reiner Verstand sich zeigen, wenn wir von einem Gegenstand eine völlig deutliche Erkenntniß besäßen, dagegen ist er mit beiden vereinigt, so lange noch Undeutlichkeit und Dunkelheit in unsrer Erkenntniß angetroffen wird [2]). Die Geschlechter und Arten der Dinge, die Eigenschaften und Veränderungen derselben und ihre gegenseitigen Verhältnisse werden von uns unterschieden. Dadurch erkennen wir, daß ein gegebener Gegenstand diese und jene Bestimmung an sich hat oder wenigstens an sich haben kann, wie auch, daß man in ihm den Grund von einer Veränderung, die in einem zweiten Gegenstande vorgeht, antrifft oder antreffen kann, daß hingegen von einem anderen Objecte gewisse Bestimmungen und Beziehungen ausgeschlossen sind. Diese Verrichtung des Verstandes ist „das Urtheilen,“ und man pflegt dem gemäß das Urtheil als eine Verknüpfung oder Trennung verschiedener Begriffe zu erklären [3]).

---

[1]) l. c. §. 273—275.

[2]) l. c. §. 277—285.

[3]) l. c. §. 287—291.

195. Zum Erkennen der Wahrheit führen uns zwei Wege, die Erfahrung und die Vernunft. Die Erfahrung ist eine Erkenntniß, die uns zu Theil wird, indem wir auf unsere Empfindungen und auf die Veränderungen in unsrer Seele Acht haben. Man setzt die gemeinen Erfahrungen, in welchen die Empfindungen ohne unser Zuthun sich einfinden, den Versuchen entgegen, in denen wir durch unsre Bemühung zu ihnen gelangen. Die Vernunft dagegen ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten und das Vermögen, diesen Zusammenhang einzusehen. Die Vernunfterkenntniß wird durch die Kunst zu schließen gewonnen, indem man vermittelst ihrer die Demonstration zu Stande bringt, das heißt, eine Verknüpfung mehrerer Schlüsse, in welchen keine andern Vordersätze angenommen werden, als solche, deren Richtigkeit man vorher erkannt zu haben sich bewußt ist. Bei denjenigen Gegenständen, deren Dasein durch bloße Erfahrung sich kundgegeben, sieht man nicht ein, wie sie mit andern Wahrheiten zusammenhängen. Daher ist ihre Erkenntniß von aller Vernunftthätigkeit entblößt. Die Wissenschaft, als die Fertigkeit, die aufgestellten Behauptungen aus zweifellosen Gründen durch richtige Schlüsse abzuleiten, entspringt aus der Vernunft [1]). Unsere Erkenntniß heißt „eine Meinung," wenn wir einen Satz aus solchen Vordersätzen ableiten, von deren Richtigkeit wir nicht völlig gewiß sind. Die Gewißheit unserer Erkenntniß ist der Begriff von der Möglichkeit oder auch von der Wirklichkeit eines Urtheiles. Diesen Begriff erhalten wir entweder durch die Erfahrung oder durch die Vernunft. Wo wir von einem Urtheile die Möglichkeit weder durch die Erfahrung, noch durch die Vernunft erreichen, da ist uns dasselbe ungewiß. Die Ungewißheit ist also nichts Anderes, als das Bewußtsein des Mangels einer Vorstellung von der Möglichkeit oder von der Wirklichkeit unsres Urtheiles. Eine ungegründete Meinung von der Gewißheit unsrer Erkenntniß wird „der Wahn" genant. Kommt unsrem Urtheil die Möglichkeit zu, mag sie nun in unsrem Bewußtsein sich aussprechen oder nicht, so heißt es „wahr," wenn es aber unmöglich ist, „falsch." Da

[1]) l. c. §. 325—383.

nun Alles entweder ist oder nicht ist, so muß jedes Urtheil entweder wahr oder falsch sein. Wer ein wahres Urtheil für falsch und ein falsches für wahr hält, der irret. „Der Irrthum" ist also ein Wahn, den wir im Bezug auf die Wahrheit und Falschheit eines Urtheils hegen. „Wahrscheinlich" ist ein Satz, zu dessen Behauptung wir einigen Grund, jedoch keinen zureichenden besitzen [1]).

196. Die „Vollkommenheit" besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Wann wir diese wahrnehmen oder wahrzunehmen glauben, entsteht in uns die „Lust," die demnach nichts Anderes ist, als ein Anschauen der Vollkommenheit. Der Lust braucht keine wahre Vollkommenheit zum Grunde zu liegen, sondern es genügt, daß nur ein Schein derselben vorhanden sei. Sie ist veränderlich, wenn sie durch keine wahre Vollkommenheit begründet wird, denn es ist alsdann möglich, daß man seinen Irrthum mit der Zeit erkennen lernt. Hingegen ist sie unveränderlich, wenn jene Vollkommenheit eine wahre ist, von der man Gewißheit besitzt. Die Wissenschaft führt Gewißheit mit sich und daher ist die Lust beständig, insofern man die Vollkommenheit einer Sache weiß oder demonstriren kann. Die „Unlust" ist als Gegentheil der Lust eine anschauliche Erkenntniß der Unvollkommenheit, d. h. des gegenseitigen Widerstreites in den einzelnen Theilen des Mannigfaltigen, es mag entweder ein wahrer oder ein scheinbarer sein. Eine Art der Unlust ist der „Schmerz," welcher eine Unvollkommenheit des Leibes zu seiner Ursache hat, indem er aus der Trennung des Stetigen in unsrem Körper entsteht [2]). Was uns und unsern Zustand vollkommener macht, das ist „gut." Die anschauende Erkenntniß des Guten als solchen muß in uns Lust erwecken. Deswegen nennen wir „natürlich gut," was Lust bringt. Ein „wahres Gut" ist dasjenige, welches eine beständige Lust darbietet, die niemals in Unlust sich verkehrt, ein „Scheingut" dagegen erregt nur eine veränderliche Lust, die öfters in eine größere Unlust sich verwandelt.

---

[1]) l. c. §. 384—399.

[2]) l. c. §. 404—421.

Jenes hat eine wahre Vollkommenheit, dieses eine bloß scheinbare zum Grunde. Was uns und unsern Zustand unvollkommener macht, das ist „böse.“ Nun entspringt aus der anschauenden Erkenntniß des Bösen Unlust. Deshalb nennen wir „natürlich böse,“ was für uns Unlust herbeiführt. Das wahre Böse ist in einer wahren Unvollkommenheit begründet und hat eine unveränderliche Unlust zur Folge, das vermeinte Uebel aber rührt aus keiner wahren Unvollkommenheit her oder auch wohl aus einem Mangel, der zur Vollkommenheit des Ganzen etwas beiträgt, und es bewirkt eine Unlust, die sich endlich in Lust verwandelt. An den Vollkommenheiten sowohl als an den Unvollkommenheiten finden sich verschiedene Grade und dasselbe gilt von der Lust und Unlust, von dem Guten und dem Bösen[1]).

197. Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten erwächst die „sinnliche Begierde“ und aus der undeutlichen Vorstellung des Bösen der „sinnliche Abscheu.“ Ein merklicher Grad von beiden heißt ein „Affect.“ Die Arten der Affecte bestehen in verschiedenen Graden der Lust und Unlust, in ihrer Beimischung und Abwechselung. Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, fühlt sich unser Gemüth zu ihr hingeneigt. Diese Neigung des Gemüthes zu einem Gegenstand um des Guten willen, das wir bei ihm wahrzunehmen meinen, ist „der Wille“. Das „Nichtwollen“ ist die Zurückziehung des Gemüthes von einem Gegenstand um des Bösen willen, welches an ihm unserem Blicke sich darbietet, es ist also etwas Positives und nicht das bloße Unterlassen des Wollens. Wir müssen immer einen Grund haben, wenn wir etwas wollen odar etwas nicht-wollen. Im ersten Falle liegt der Grund in unserer Vorstellung des Guten, im zweiten in unserer Vorstellung des Bösen. Solche Gründe werden „Bewegungsgründe“ genannt. Mit Recht haben die Alten zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen einen Unterschied gemacht. Jener findet Statt, wenn noch nicht alle Beweggründe beisammen sind, dieser, wenn sie alle zusammen wirken.

---

[1]) l. c. §. 422—430.

Insoweit die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich selbst hat, besitzt sie „Willkür." Ein willkürliches Thun und Lassen ist dasjenige, dessen Grund in der Seele zu finden ist. Die „Freiheit" ist das Vermögen der Seele, nach eigener Willkür von zwei gleich möglichen Dingen das eine zu wählen, welches ihr am meisten gefällt, oder mit anderen Worten, sich selbst zu einer Thätigkeit zu bestimmen, zu der sie weder durch ihre Natur, noch durch etwas Aeußeres bestimmt wird. Weil die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zeigt, was gut und böse, was besser und schlimmer sei, so ist die Vernunft der Grund der Freiheit. Wir können nur dasjenige wollen, was wir für gut halten, und nur etwas nicht-wollen, was wir für böse ansehen, der Verstand aber kann in seinen Vorstellungen nicht gezwungen werden. Sonach ist der Wille frei von allem äußerlichen Zwange [1]).

b. Ontologie.

198. In den vorliegenden psychologischen und logischen Lehrsätzen Wolff's stellen sich folgende für die Unzulänglichkeit seiner philosophischen Methode entscheidende Irrthümer heraus. Erstens verkennt er die Natur, die Organisation und die Bedeutung der menschlichen Seelenthätigkeiten überhaupt, indem er sie alle für Modificationen des Vorstellens hält. Zweitens täuscht er sich über das Eigenthümliche und das gegenseitige Verhältniß der Sinneswahrnehmung und der Verstandesthätigkeit, da er den Unterschied beider auf den Gegensatz zwischen der Undeutlichkeit und der Deutlichkeit der Vorstellung zurückführt. Hierdurch ist drittens bedingt seine unbestimmte und irrige Auffassung des Wesens sowohl der Vernunfterkenntniß als der Erfahrungserkenntniß. Die letztere soll bloß die einzelnen Thatsachen der Wahrnehmung, die erstere mit Hülfe des Schlusses den Zusammenhang der Wahrheiten ergreifen. Demgemäß ist ihm viertens auch das Erfoderniß der Feststellung des Kriteriums nicht klar geworden, durch welches das erkennende

---

[1]) l. c. §. 434 — 523.

Denken als das erkennende von dem logischen Denken (dem bewußtvollen Vorstellen überhaupt) sich unterscheidet. Er verwirrt und verwechselt im Bezug auf den ganzen Umfang der philosophischen Untersuchungen dieses mit jenem. Dieses Mißverständniß gibt sich insbesondere fünftens in der verkehrten Meinung kund, die Demonstration aus vorausgeschickten obersten Begriffsdefinitionen unter Anleitung der Grundsätze des ausgeschlossenen Widerspruchs und des zureichenden Grundes reiche vollkommen hin, um die Philosophie als Wissenschaft zu verwirklichen. Aber für die Philosophie ist eine unerläßliche und wichtige Aufgabe die Begründung und Feststellung jener höchsten Begriffe durch analytische Entwickelung und Ableitung derselben aus den in unsrem Bewußtsein sie bedingenden und vermittelnden Erkenntnissen. Ohne die Lösung dieses Problems geräth die metaphysische Untersuchung in den Grundfehler des Dogmatismus, mit welchem das Wolff'sche System behaftet ist, unwahre und bloß selbstgemachte Begriffe an die Spitze des Lehrgebäudes zu stellen und aus ihnen in regelrechten Schlüssen haltlose Lehrsätze unter dem Schein apodiktischer Erkenntnisse zu folgern. Auch sind die Principien des Widerspruchs und des Grundes für den Gebrauch, welchen Wolff von ihnen macht, durchaus ungenügend. Denn der erstere hat nur für die subjective logische Form des menschlichen Denkens überhaupt seine unmittelbare Bedeutung. Indem Wolff diesem Grundsatz eine unmittelbare Bedeutung für das erkennende Denken gibt, so wird demzufolge die bloße, oft auch nur die scheinbare Widerspruchslosigkeit einer Vorstellung mit der realen Gültigkeit ihres Inhaltes und mit der realen Möglichkeit ihres Gegenstandes von ihm verwechselt. Der andere enthält in der Weise, wie Wolff nebst Leibniz ihn faßt, auch nur die leere Form des Grundes überhaupt. Er gewinnt erst dann seinen realen Erkenntnißwerth, wenn sein Inhalt nach dem Vorgang des Aristoteles entwickelt und wenn mithin dies nachgewiesen wird, daß der zureichende Grund für Alles, was zeitlich existirt und geschieht, in dem Bestimmtsein der an dem Körperstoff als Kraft wirkenden Ursachlichkeit durch die Ursachlichkeit der Wirkungsnormen und der Zwecke besteht. Mit diesen Bemerkungen hat sich uns die Eigenthümlichkeit und Falschheit der von Wolff befolgten synthetischen

und dogmatistischen Methode aufgeschlossen, welche sowohl seine Metaphysik, als seine praktische Philosophie das von ihm angestrebte Ziel eines gehaltvollen und festbegründeten Wissens verfehlen ließ, und welche hinsichtlich der Metaphysik zunächst in der Grundlosigkeit und Schiefe seiner ontologischen Bestimmungen uns anschaulich wird.

199. Den obersten Grund für die Gewißheit unserer Schlüsse, wie auch für die Zweifellosigkeit unserer klaren Erfahrungen erblickt Wolff mit Aristoteles in dem Satze des Widerspruches, welcher lautet: es kann etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein. Für unmöglich erklärt er dasjenige, was einen Widerspruch in sich enthält, für möglich daher, was widerspruchslos ist. Nur das Widerspruchslose, also Mögliche kann sein. Zu der Möglichkeit aber, behauptet er, muß, wenn ein Gegenstand sein soll, noch etwas Anderes hinzukommen, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was die Wirklichkeit genannt wird [1]). Alles, was sein kann, mag es der Wirklichkeit angehören oder nicht, heißt „ein Ding." „Nichts" dagegen heißt, was weder wirklich noch möglich ist [2]). Da das Unmögliche nicht sein, folglich nie zu einem Dinge werden kann, so kann niemals aus Nichts Etwas werden [3]). Der „Grund" einer Sache ist etwas, wodurch man versteht, warum sie ist. Ein Ding, welches den Grund eines andern in sich enthält, heißt in Beziehung auf dasselbe „die Ursache". Wenn ein Entstandenes keinen Grund hätte, so wäre nichts vorhanden, woraus man begreifen könnte, warum es sei oder warum es wirklich zu werden vermöchte, und also müßte es dann aus Nichts hervorgegangen sein. Nun ist unmöglich, daß aus Nichts etwas werde. Folglich muß Alles, was wirklich geworden ist, seinen zureichenden Grund haben, das

---

1) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. Cap. 2. §. 10—15. Ontologia, P. I. Sect. II. Cap. III. §. 174.

2) Vern. Ged. von Gott, der Welt u. s. w. l. c. §. 16.

3) l. c. §. 28.

heißt, immer muß ein Gegenstand vorhanden sein, durch welchen erklärlich wird, warum etwas wirklich werden konnte. Dieser Satz ist der Satz des „zureichenden Grundes" [1]). Das „Wesen" eines Dinges ist dasjenige, worin der Grund von allem Uebrigen, was dem Dinge zukommt, gefunden wird. Als solches ist es das Erste, was sich von einem Dinge denken läßt. Von diesem läßt sich aber nichts eher denken, als wie es möglich ist; denn eben deswegen ist es ein Ding, weil es sein kann. Deshalb ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit und man versteht das Wesen, wenn man weiß, auf welche Weise etwas möglich ist. Dies letztere weiß man, wenn man erkennt, wie es in seiner Art determinirt wird. Nothwendig ist Alles, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich trägt. Das Mögliche kann nicht zugleich unmöglich, und das auf eine bestimmte Art Mögliche nicht auf diese Art unmöglich sein und ist daher nothwendig möglich. Weil nun die Möglichkeit an sich etwas Nothwendiges ist, das Wesen eines Gegenstandes aber darin besteht, daß er auf eine gewisse Weise sein kann, so ist das Wesen nothwendig, und als nothwendig auch ewig und unveränderlich. Das, was lediglich in dem Wesen eines Dinges seinen Grund hat, wird „eine Eigenschaft" genannt. Aus diesem Begriffe der Eigenschaften erhellt, daß sie von einem Dinge nicht abgesondert werden können, und daß sie ebensowohl, wie das Wesen, ihrem Gegenstand unveränderlich, nothwendig und beständig zukommen [2]).

200. Werden Dinge, die zugleich existiren, als außer einander befindlich vorgestellt, so entsteht dadurch unter ihnen eine Ordnung. Wir können nämlich eines unter ihnen für das erste nehmen und dann ist ein anderes das zweite, noch ein anderes das dritte, und so fort. In dieser Ordnung stellen wir uns den Raum vor. Der Raum ist hiernach, so gefaßt, wie er in unserem Bewußtsein sich kundgibt, die Ordnung der zugleich existirenden Dinge. Folglich

[1]) l. c. §. 29. u. 30.
[2]) l. c. §. 33—45.

kann es keinen Raum geben, wenn nicht Dinge vorhanden sind, die ihn erfüllen, jedoch ist er von diesen Dingen verschieden. Jedem Dinge kommt eine gewisse Art und Weise zu, wie es mit anderen zugleich da ist, so daß keines unter den übrigen auf eben die Art mit den anderen coexistiren kann; hierin besteht das, was wir den Ort eines Dinges zu nennen pflegen. Dadurch, daß wir das allmählige Entstehen von Gegenständen gewahren und auf die Folge unserer Gedanken achten, erlangen wir einen Begriff von der Zeit. Nach dem Ausspruch unseres Bewußtseins ist sie nichts Anderes, als eine Ordnung des auf einander Folgenden. Wir gewinnen den Begriff der Zeit durch die Veränderungen, die in unseren Gedanken oder auch in den von uns vorgestellten Gegenständen sich ereignen. Deshalb vermögen wir alle Zeitpuncte zu unterscheiden, in denen sich eine Veränderung zuträgt, welche wir von andern Veränderungen zu sondern im Stande sind. Die auf solche Weise unterschiedenen Zeitpuncte sind wirkliche Theile der Zeit [1]).

201. Die Dinge, deren wir uns als außer uns vorhandner bewußt sind, bestehen aus Theilen, die in einer gewissen Ordnung auf einander folgen und mit einander verknüpft sind, und sie heißen deshalb „zusammengesetzte". Das Wesen eines zusammengesetzten Dinges besteht in der Art der Zusammensetzung. Denn ein zusammengesetztes ist nur dadurch möglich, daß Theile auf eine bestimmte Art vereinigt werden können, und in der Art und Weise, wie etwas möglich ist, besteht das Wesen eines Dinges. Jedes Zusammengesetzte als solches muß 1) einen Raum erfüllen, weil seine Theile außer- und nebeneinander sich befinden und weil jedem derselben ein Ort oder eine bestimmte Weise zukommt, wie er mit den andern zugleich ist, 2) nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sein, 3) eine Figur, d. h. Schranken seiner Ausdehnung besitzen, 4) theilbar sein, denn Raum und Ort ändern nichts in einem Dinge, indem sie mit seinem Innern gar nichts zu thun haben, folglich kann jedes Ding mit einem andern seinen Ort ver-

---

[1]) l. c. §. 46—49. u. 94—97.

tauschen und die Theile in einem zusammengesetzten Dinge nehmen nicht mit Nothwendigkeit ihren Ort ein, sondern der eine kann immer von dem andern abgesondert werden, 5) beweglich sein, da Bewegung nichts Anderes ist, als die Veränderung des Ortes, 6) mit einer abgemessenen Größe versehen sein, welche in der bestimmten Menge von Theilen besteht, 7) seiner Wirklichkeit nach entstehen und aufhören können. Seine Theile nehmen nicht mit Nothwendigkeit ihren Ort ein, mithin ist es möglich, daß einige auf eine Weise zusammenkommen, in welcher sie früher nicht bei einander waren, und hierdurch entsteht ein zusammengesetztes Ding; ferner ist es möglich, daß sie aus diesem Zusammenhang wieder heraustreten, und hierdurch hört ein zusammengesetztes Ding auf, zu sein, was es war. Auch versteht sich aus dem bereits Gesagten, daß ein Zusammengesetztes 8) größer und kleiner zu werden und 9) seine Figur zu ändern vermag [1]).

202. Der Begriff der zusammengesetzten Dinge führt unerläßlich zu der Annahme von einfachen, also von solchen, welche keine Theile haben. Wären nämlich keine einfachen vorhanden, so müßten alle Theile, sie möchten so klein gedacht werden, als man wollte, ja sogar die undenkbar kleinen, aus anderen Theilen bestehen. Man könnte alsdann keinen Grund angeben, woher die zusammengesetzten Theile endlich herkämen, so wenig als wie es begreiflich wäre, woraus eine zusammengesetzte Zahl entsprungen sein sollte, wenn sie keine Einheiten in sich faßte. Aber ohne einen zureichenden Grund kann nichts sein. Also müssen zuletzt einfache Dinge zum Grunde liegen, aus denen die zusammengesetzten entstanden sind. Wer den Satz des zureichenden Grundes recht versteht, der begreift, daß man demselben nicht eher Genüge geleistet hat, als bis man mit dem Fragen zu Ende gekommen ist und nicht mehr die nämliche Antwort erhält, wie der Fall sein würde, wenn man Theile ins Unendliche fort gelten lassen wollte [2]). Größe,

---

[1]) l. c. §. 51 — 70.

[2]) l. c. §. 75 — 81.

Figur, Erfüllung des Raumes und innerliche Bewegung sind nur Eigenschaften zusammengesetzter Dinge und kommen den einfachen nicht zu. Diese sind von jenen ganz verschieden. Alle Dinge aber, deren wir uns als außer uns vorhandener erfahrungsmäßig bewußt werden, sind zusammengesetzte. Daher dürfen wir von demjenigen, was wir an ihnen wahrnehmen, den einfachen nichts beilegen. Nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern nur durch Ueberlegung und Schlüsse vermögen wir von den einfachen eine Erkenntniß zu gewinnen [1]).

203. Das Einfache entspringt eben so wenig aus einem andern einfachen, als aus einem zusammengesetzten Dinge. Das Letztere ist nicht möglich, weil umgekehrt allem Zusammengesetzten das Einfache zum Grunde liegt, das Erstere nicht, weil ein einfaches untheilbar und von dem Seinigen etwas abzugeben nicht im Stande ist. Also ist es entweder anfangslos und mithin ein nothwendig Seiendes, oder es hat auf einmal anfangen müssen zu sein. Sollte ein einfaches Ding, welches einmal da ist, wieder aufhören zu sein, so müßte es in Nichts übergehen. Auf die gleiche Art, wie das Zusammengesetzte, nämlich durch Trennung oder innerliche Versetzung der Theile, kann es sein Dasein nicht verlieren [2]). Wenn etwas verändert wird, so ist der Grund seines Anderswerdens entweder in ihm oder außer ihm anzutreffen. Im ersten Fall ist die Veränderung ein Thun des Gegenstandes, im zweiten ein Leiden. Die Fähigkeit eines Dinges zu gewissen Veränderungen leidend bestimmt zu werden, ist dessen natürliches Geschick. Alle Veränderungen, die sich in einem Ding ereignen können, sind Abwechselungen seiner Schranken. Denn in einem Dinge findet man weiter nichts, als sein Wesen und die Einschränkungen dessen, was es in dem Wesen Fortdauerndes hat. Das Wesen aber ist an sich unveränderlich, und so bleibt nur für das Letztere die Möglichkeit der Veränderung übrig. Das Fortdauernde in den einfachen Din-

[1]) l. c. §. 81 — 86.
[2]) l. c. §. 87 — 91. §. 102 — 104.

gen hat entweder Schranken oder nicht. Durch Schranken entsteht bei ihnen, weil sie in sich untheilbar sind, nicht Anderes als ein abgemessener Grad, den man sich so vorstellen darf, als wenn er aus andern geringeren Graden, gleichsam aus Theilen, zusammengesetzt wäre, und dem man daher eine Größe zuschreiben muß. Die Veränderungen, die sich in einem einfachen Ding ereignen können, bestehen in Abwechselungen der Grade. Das Schrankenlose kann keiner Veränderung unterworfen sein. Ein uneingeschränktes, unendliches Ding ist Alles, was es sein kann, auf einmal, hingegen die eingeschränkten, endlichen sind oder werden nach und nach, was sie zu sein vermögen [1]). Ein für sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist dasjenige, was die Quelle seiner Veränderungen in sich hat. Ein durch ein anderes bestehendes Ding ist dagegen eine Einschränkung der Substanz. Die Quelle der Veränderungen heißt eine Kraft. In ihr liegt die charakteristische Eigenthümlichkeit der Substanz. Die Kraft darf nicht mit einem bloßen Vermögen verwechselt werden. Das letztere ist nur eine Möglichkeit, etwas zu thun. Bei der Kraft aber, welche eine Quelle der Veränderungen ist, findet sich eine Bemühung, etwas auszuführen. Ein für sich bestehendes Ding ist demnach in steter Bemühung, thätig zu sein, d. i. seine Schranken zu ändern. Die Art der Einschränkung ist der Zustand eines Dinges. Findet er in demjenigen Statt, wodurch die Sache besteht, so heißt er der innere, betrifft er aber dasjenige, wodurch ein Gegenstand auf andere sich bezieht, so heißt er der äußere Zustand. Ein für sich bestehendes Ding ist hiernach in fortdauernder Bemühung, seinen Zustand zu ändern. Die einfachen Dinge besitzen ihrem Begriffe gemäß eine Kraft [2]),

---

[1]) l. c. §. 104—110.

[2]) Dies beweist Wolff folgendermaßen: die einfachen Dinge sind an sich untheilbar und können nichs anders, als durch Grade eingeschränkt werden. Was aber an sich untheilbar ist und durch Grade eingeschränkt wird, hat eine Kraft. Denn es besitzt in der Größe des Grades etwas, was als eine Mannigfaltigkeit, als eine Mehrheit von Theilen betrachtet werden darf, indem

sie sind daher Substanzen und ihre Zustände verändern sich beständig [1]).

c. Kosmologie.

204. Die angegebenen Lehrsätze der Ontologie führen Wolff zu folgender mechanischen Auffassung des Weltbegriffes. Die Welt erklärt er für eine Reihe veränderlicher, theils neben einander befindlicher, theils auf einander folgender, insgesammt aber mit einander verknüpfter Dinge. Da sie Theile hat, ist sie ein zusammengesetztes Ding. Ihr Wesen besteht daher in der Art ihrer Zusammensetzung. Nur durch diese Art kann eine Welt von einer andern sich unterscheiden. Weil Alles, was einem Dinge zukommt, in dessen Wesen seinen Grund hat, so müssen die Veränderungen, die sich in dem Weltganzen ereignen, sämmtlich in der Art seiner Zusammensetzung begründet sein. Als ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen auf der Art der Zusammensetzung beruhen, ist die Welt eine Maschine. Da in ihr Alles sowohl der Zeit, als dem Raum nach durch einander begründet ist, so herrscht in ihr und in ihren Veränderungen eine eben so strenge Ordnung, wie in einem regelrechten Beweis [2]). Die Begebenheiten in ihr erhalten dadurch ihre Gewißheit, daß der gegenwärtige Zustand der Welt aus dem vorhergehenden, und der zukünftige aus dem gegenwärtigen hervorgeht. Mithin sind dadurch, daß die Welt eine Maschine ist, alle Thatsachen in ihr gewiß gemacht. Insofern sie gewiß sind, ist es nicht möglich, daß sie ausbleiben, und in diesem Sinne sind sie nothwendig. Sollte

---

daraus eine Größe erwächst. Da nun diese Mannigfaltigkeit in dem einfachen Dinge gegründet und doch als an sich veränderlich nicht schlechterdings nothwendig ist, so kann sie nicht anders, als durch das Thun des einfachen Dinges ihre Wirklichkeit erlangen. Das Thun entspringt aber aus einer stets fortgesetzten Bemühung, und also muß ein einfaches Ding eine Kraft haben.

[1]) l. c. §. 114—127.

[2]) l. c. §. 544—559.

die geringste Begebenheit in der Welt anders sein, als sie ist, so müßte Alles in ihr vorher anders gewesen sein, und auch künftig müßte Alles in ihr anders sich ereignen, als es jetzt eintreffen wird. Indessen könnten noch viele andere Verbindungen der Dinge Statt finden, als die wirklich gegebene, und daher ist mehr als eine Welt möglich. Wirklich wird in der unsrigen nur dasjenige, was in dem Zusammenhang ihrer Theile seinen Grund hat. Hingegen, was ihm widerspricht oder auch nur durch ihn nicht bedingt ist, kann in ihr nicht nicht geschehen. Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon da gewesen, oder ist noch da, oder wird künftig kommen. Was aber in ihr unmöglich ist, könnte dessenungeachtet wohl in einer andern wirklich werden. Hiernach versteht man, warum nicht alles Mögliche auch wirklich werden kann. Ein jedes Mögliche erfodert seinen besonderen Zusammenhang der Bedingungen, und der eine Zusammenhang widerspricht dem andern. Doch muß man einen Unterschied machen zwischen dem schlechterdings Unmöglichen [1]) und zwischen demjenigen, was nur gemäß der vorhandenen Verknüpfung der Veränderungen in dieser Welt nicht geschehen kann. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Nothwendigen. Was in unserer Welt möglich ist, das muß einst zum Dasein gelangen, wenn es nicht bereits da gewesen oder gegenwärtig noch da ist, es kann schlechterdings nicht unterbleiben, sonst wäre der Grund nicht zureichend, den es in der gegebenen Auseinanderfolge der Gegenstände und Zustände hat. Also kommt ihm zwar Nothwendigkeit zu in Ansehung des wirklich gegebenen Zusammenhanges der Dinge, aber nichts schlechterdings an sich selbst [2]).

---

[1]) Schlechterdings unmöglich ist nach Wolff, wie wir oben gesehen haben, dasjenige, was einen Widerspruch in sich trägt. Vergl. §. 330.

[2]) „Schlechterdings nothwendig," fügt Wolff zu Erläuterung hinzu, ist dasjenige, was für sich nothwendig ist oder den Grund der Nothwendigkeit in sich hat, hingegen nothwendig unter einer Bedingung, was nur in Ansehung eines anderen nothwendig wird, d. i. den Grund der Nothwendigkeit außer sich hat. Die letztere Art der Nothwendigkeit wird insbesondere die natürliche

Die Welt hätte anders sein können, als sie ist, und insofern gehört sie unter die zufälligen Dinge und ist in Ansehung ihrer Wirklichkeit nicht nothwendig. Dem gemäß müssen auch ihre Begebenheiten insgesammt zufällige sein. Denn diese ereignen sich bloß deswegen, weil diese bestimmte Welt existirt. Durch die bedingte oder natürliche Nothwendigkeit, welche ihnen zugeschrieben werden muß, wird ihre Zufälligkeit keineswegs aufgehoben [1]).

205. Weil eine Welt ein zusammengesetztes Ding ist, so müssen in ihr einfache Dinge vorhanden sein, welche ihren Theilen, soweit diese selbst noch zusammengesetzt sind, zum Grunde liegen. Diese einfachen Dinge sind die Elemente. Von ihnen gilt Alles, was in der Ontologie von den einfachen Dingen überhaupt angeführt worden. Es können in der Welt nicht zwei einfache Dinge sein, die einander durchaus gleichen. In solchen ließe sich kein zureichender Grund antreffen, warum je eines vielmehr an dem von ihm eingenommenen Ort, als an demjenigen, welchen das andre inne hat, sich aufhalten sollte. Das nämliche gilt in Hinsicht der Zeit, und von den zusammengesetzten Dingen ebensowohl, wie von den einfachen [2]). Hieraus leuchtet die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt ein. Der Grund, warum jedes einfache zu einer gewissen Zeit einen bestimmten Ort einnimmt, kann nicht in dem Raum und in der Zeit, sondern nur in dem innerlichen Zustande des Dinges enthalten sein. Daher richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges nach den übrigen, die es umgeben. Dergestalt stimmen alle einfachen Dinge mit einander überein, wo-

---

Nothwendigkeit genannt, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Laufe der Natur hat, d. i. in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge, die erstere aber die geometrische oder die metaphysische Nothwendigkeit, weil sie in den Dingen befindlich ist, welche zu der Geometrie und zum Theil auch zu der Metaphysik gehören.

[1]) l. c. §. 561 — 581.

[2]) Satz des nicht zu Unterscheidenden.

durch die Vollkommenheit in dem einzelnen Zusammengesetzten erreicht wird. Weil ferner die zusammengesetzten Dinge, ebensowohl wie die einfachen, mit einander verknüpft sind, so richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen auch nach den zusammengesetzten, welche dasselbe als einen Mittelpunct umgeben. Auf diese Weise stimmt jedes der einfachen Dinge mit der ganzen Welt zusammen, und hierauf beruht die Vollkommenheit der Welt. Jedes einfache Ding hat in seinem inneren Zustand eine besondere Beziehung auf die übrigen. Daher coexistirt es mit ihnen auf eine specielle, ihm ausschließlich eigenthümliche Art. Mithin befindet sich nicht nur ein jedes außerhalb der anderen, sondern viele zusammen folgen auch in einer bestimmten Ordnung auf einander und erfüllen den Raum, obgleich jedes einzelne eigentlich keinen Raum erfüllt, sondern nur seinen gewissen Punct in ihm behauptet. Wenn man die Beschaffenheit der einfachen Dinge recht versteht, so fällt es nicht schwer, zu begreifen, wie aus ihnen, ungeachtet sie keine Theile enthalten und sich nicht berühren, dennoch zusammengesetzte theilbare Dinge hervorgehen. Jedes unter ihnen existirt auf eine besondere Art mit den übrigen zugleich; also können nicht mehrere zusammen in dem nämlichen Puncte sich aufhalten, sondern ein jedes erfodert seinen eigenthümlichen, ist aber dabei mit anderen, von denen es umgeben wird, verknüpft. Deshalb machen viele einfache Dinge zusammen ein einziges zusammengesetztes aus, und diesem gehört die Ausdehnung nach den drei Dimensionen an [1].

206. Die zusammengesetzten Dinge in unserer Welt nennen wir „Körper." Ein Körper besitzt nebst seiner Ausdehnung eine Kraft, der Bewegung zu widerstehen, so daß er nicht in Bewegung gesetzt werden kann, bevor sein Widerstand gebrochen wird. Dasjenige, was einem Körper die Ausdehnung nebst seiner widerstehenden Kraft verleiht, heißt „die Materie." Zufolge dieser Kraft bewegt kein Körper sich selbst. Von außenher muß eine Ursache auf ihn einwirken, wenn er sich bewegen soll. Nach dem Satze des zu-

[1]) l. c. §. 582—604.

reichenden Grundes kann auch die Bewegung eines Körpers nicht wieder aufhören, wenn nicht von außen eine Ursache eintritt, der zufolge dies geschieht. Auf gleiche Weise erhellt, daß er beständig fortfahren muß, in einer und derselben Richtung sich zu bewegen, wenn nichts dieselbe ändert. Sonach beharrt ein jeder Körper entweder in seiner Ruhe, oder in seiner Bewegung, und behält in letzterer einerlei Richtung, bis er durch einen zweiten in einen andern Zustand versetzt wird. Die Materie bringt keine Bewegung hervor, sondern widersteht ihr vielmehr, vermöge seiner Materie kann also ein Körper nur leiden, sie ist ein bloß leidendes Ding. Indem aber ein Körper den andern zu bewegen und sich folglich thätig zu erzeigen im Stande ist, während der Grund dieser Thätigkeit so wenig in seinem Wesen, d. h. in der Art seiner Zusammensetzung, als in seiner Materie angetroffen wird: so muß in ihm neben dem Wesen und der Materie ein Drittes sich finden, worin der Grund der Bewegung liegt. Nun erfolgen alle das Körperliche betreffende Veränderungen durch Bewegung. Die Körper besitzen daher sämmtlich, neben ihrer Materie und ihrem Wesen, eine bewegende Kraft, welche als die Quelle aller ihrer Veränderungen zu betrachten ist. Diese besteht, gemäß dem allgemeinen Begriffe der Kraft, in einer fortwährenden Bemühung, die Materie zu bewegen. Die Bewegung tritt wirklich ein, wenn der Widerstand nicht überwiegt [1]).

207. Insoweit der Körper ein thätiges Ding ist, schreibt man ihm eine Natur zu. Natur ist die wirkende Kraft, welche durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determinirt wird. Die Welt hat im Ganzen genommen eine Kraft, aus welcher die in ihr vorgehenden Veränderungen entspringen. Denn die einzelnen Kräfte der Körper, aus denen die Welt besteht, machen zusammengenommen die allgemeine Kraft der Welt aus. Deswegen eignet man auch der ganzen Welt eine Natur zu und versteht darunter die bewegende Kraft der Welt, insoweit sie durch die Weise der Zusammensetzung der letzteren in ihrer Art determinirt wird. Was seinen Grund in

---

[1]) l. c. §. 606 — 625.

dem Wesen und in der Kraft der einzelnen Körper oder auch der ganzen Welt hat, das heißt „natürlich." Das Natürliche läßt sich immer verständig erklären und deutlich begreifen. Daher kann es eine Naturwissenschaft geben, als Wissenschaft dessen, was durch das Wesen und die Kräfte der körperlichen Dinge möglich ist. Das im Wesen und in der Kraft der Körper nicht Gegründete heißt „übernatürlich," eine übernatürliche Wirkung ist ein Wunderwerk [1]). Die Veränderungen der Körper erfolgen, wie bereits bemerkt worden, im Allgemeinen durch die Bewegung und auf eine näher bestimmte Weise entweder durch Zusetzung, oder durch Hinwegnahme, oder auch durch Versetzung der Theile. Die Materie ist vermöge der Bewegung über alle Maßen subtil zertheilt, und die Bewegung pflanzt sich nach und nach von einem Punct zum andern fort. Aus diesem Grunde müssen die Veränderungen der Körper allmählig geschehen, die Begebenheiten müssen sich nach und nach in gewissen Graden ereignen. Dies wird durch den Ausdruck bezeichnet: die Natur thut keinen Sprung [2]). Wir haben früher gesehen, daß die Vollkommenheit überhaupt in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen besteht. Die Vollkommenheit der Welt zeigt sich demnach darin, daß Alles, was in ihr zugleich ist und auf einander folgt, mit einander übereinstimmt, daß also die besonderen Gründe, welche für jedes Individuelle gelten, sich stets in einerlei allgemeine Gründe auflösen lassen. Je größer diese Uebereinstimmung ist, desto größer ist die Vollkommenheit der Welt. Wir vermögen manche Regeln zu entdecken, nach denen die Vollkommenheit der Natur beurtheilt werden muß. Hierzu gehört die eben erwähnte, daß die Natur keinen Sprung thut. Ebenfalls gehört hierher, daß ein Körper jederzeit so viel auf den andern zurückwirkt, als dieser auf ihn einwirkt, worin sich die Gesetze der Bewegung gründen, welche die Ordnung der Natur ausmachen, ferner, daß die Natur den kürzeren Weg dem weiteren vorzieht, und daß in der Welt im Ganzen genommen stets einerlei Kraft erhalten wird. Uebrigens sind wir

---

[1]) l. c. §. 628 — 634.

[2]) l. c. §. 615. u. 684 — 687.

nicht im Stande, die Vollkommenheit der Welt ganz zu begreifen und sie ausführlich zu erklären, wie sich daraus ergibt, weil sie aus der Uebereinstimmung aller einzelnen Dinge, von den größten an bis zu den kleinsten, diese mögen entweder zugleichsein oder auf einander folgen, beurtheilt werden müßte. Mängel in einzelnen Theilen können zur Vollkommenheit des Ganzen erfoderlich sein. Sehr erklärlich ist es hieraus, daß uns unsere Welt zuweilen in einer und der andern Hinsicht als mangelhaft erscheint, ungeachtet sie in der That die größte Vollkommenheit besitzt, die nur in einer Welt Statt haben kann [1]).

d. Rationale Psychologie.

208. Da Wolff die Welt nur für einen körperlichen Mechanismus hält, so ist er genöthigt, in einem trennenden Gegensatz ihr das Reich der Seelen gegenüberzustellen. Das Wesen der Seele glaubt er durch folgenden Schluß zu finden. Die Veränderungen der Körper, setzt er voraus, erklären sich aus der Bewegkraft derselben und aus der Größe, Figur und Lage ihrer Theile. Hieraus aber läßt sich das Denken und das Bewußtsein nicht ableiten. Das Denken kann eben so wenig aus dem Wesen und der Natur eines Körpers entspringen, als dem Körper eine Kraft zu denken von außenher mitgetheilt werden kann [2]). Folglich ist die Seele nichts Körperliches und Zusammengesetztes. Sie ist ein einfaches Ding und als solches eine Substanz und mit Kraft begabt, und zwar mit einer einzigen Kraft, aus welcher alle in ihr vorgehende Veränderungen herrühren, ob wir gleich derselben wegen der Verschiedenheit dieser Veränderungen verschiedene Namen beizulegen pflegen. Diese Seelenkraft bringt bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunftschlüsse, bald Begierden, bald Wollen und Nichtwollen und noch andere Veränderungen hervor.

---

[1]) l. c. §. 701 — 704.

[2]) l. c. §. 738 — 741.

Sie ist die „Vorstellungskraft" oder die Kraft der Seele, sich die Welt gemäß dem Stand ihres Körpers in letzterer vorzustellen. Die Vorstellungskraft ist der Grund von allem demjenigen, was in der Seele vorgeht, darum besteht in ihr das Wesen der Seele. Sie ist zugleich die Natur der Seele, indem dasjenige die Natur eines Dinges genannt wird, was demselben sein Vermögen etwas zu bewirken und seine Thätigkeit verleiht [1]).

209. Der gemeine Verstand nimmt an und lange sind selbst auch die Philosophen der Meinung gewesen, daß durch die Kraft unseres Körpers Gedanken in unserer Seele und durch die Kraft der Seele Bewegungen in unserem Körper bewirkt werden, eine Ansicht, die aus folgendem Grund zu verwerfen ist. Vermöge der Gesetze der Bewegung, auf denen die Ordnung der Natur beruht, wird in der Welt immer das gleiche Maß der bewegenden Kraft erhalten. Dies ist aber mit der Voraussetzung jener Wechselwirkung unvereinbar. Brächte die Seele Bewegungen im Leibe bloß durch ihren Willen hervor, so entstände eine Bewegung, ohne daß derselben eine andere vorhergegangen wäre. Diese müßte ihre abgemessene Kraft mit sich führen und dadurch fände sich eine neue, zuvor nicht in der Welt vorhandene Kraft ein. Wirkte dagegen der Leib auf die Seele, so brächte eine Bewegung einen Gedanken hervor, nähme also ein Ende, ohne daß aus ihr eine neue Bewegung in einem anderen Theile der Materie entspränge, und hierdurch würde eine Kraft aufhören, welche zuvor in der Welt gewesen. In dem einen Falle würde wider das Gesetz der Natur die Kraft in der Welt vermehrt, in dem anderen würde sie vermindert. Demnach enthält die Annahme einer Wechseleinwirkung zwischen dem Leib und der Seele etwas, was der Natur zuwider ist. Hierin liegt ein hinlänglicher Grund, sie zu verwerfen. Denn es ist nicht denkbar, daß Gott die Natur auf widersprechende Gründe gebaut habe [2]). Das Verhältniß zwischen Leib und Seele muß

---

[1]) l. c. §. 742 — 757.

[2]) l. c. §. 761 — 763.

daher in folgender Weise gedacht werden. Die Seele besitzt ihre eigene Kraft, wodurch sie sich die Welt vorstellt. Auf der anderen Seite sind alle natürliche Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und in seiner Natur begründet. Also übt die Seele ihre Handlungen für sich und an dem Körper geschehen seine Veränderungen gleichfalls für sich, ohne daß beide auf einander wirken. Dessenungeachtet stimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein, und auf dieser Uebereinstimmung beruht die Gemeinschaft des Leibes mit der Seele. Da nun die Veränderungen in der Welt sämmtlich in einer unverrückten Ordnung auf einander folgen und dasselbe von den Wahrnehmungen der Seele gilt, in welcher stets der vorhergehende Zustand den Grund des folgenden in sich enthält, während doch durch die Wahrnehmungen die Veränderungen in der Welt vorgestellt werden, so zeigt sich als erfoderlich, daß jene und diese im Anfang einmal mit einander in Harmonie gebracht wurden; nachher muß die Harmonie zwischen ihnen beständig fortdauern. Die Seele und der Leib können aber nicht von Ungefähr zusammenkommen, und ob sie gleich ihrer Natur nach zusammengehören, sind sie doch nicht schlechterdings nothwendig verbunden, weil ein jedes ohne das andere sein kann. Daher ist es unmöglich, daß eine Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib bestehe, wenn sie nicht durch ein verständiges, von der Welt verschiedenes Wesen vorherbestimmt und angeordnet worden ist [1]).

210. Der Unterschied zwischen den menschlichen und den thierischen Seelen beruht darauf, daß jene die Welt in einem höheren Grade der Klarheit, als diese, vorstellen. Den letzteren fehlt, wie sich besonders dadurch kundgibt, daß den Thieren der Gebrauch der Sprache versagt ist, die zum Verstand und zur Vernunft erfoderliche Deutlichkeit der Vorstellungen. Folglich gehören ihnen auch nicht Wille und Freiheit an, sondern nur Empfindungs- und Einbildungskraft, Gedächtniß und sinnliche Begierde. Ein Wesen,

---

1) l. c. §. 765 — 768.

welches Verstand und freien Willen hat, pflegt ein Geist genannt zu werden. Demnach sind zwar die menschlichen Seelen Geister, aber nicht die thierischen[1]). Als einfache Dinge, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen können, sind die Seelen der Thiere nicht weniger, wie die menschlichen, unverweslich. Verwesung ist Trennung der Theile und wird der Vernichtung entgegengesetzt, vermöge welcher von demjenigen, was wirklich da war, nichts Wirkliches mehr übrig bleibt. Unsterblich dagegen sind nur die menschlichen und nicht die thierischen Seelen. Das Unverwesliche ist nämlich unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält, eine Person aber ist ein Wesen, dem das Bewußtsein zukommt, das nämliche zu sein, welches vorher in diesem oder jenem Zustande sich befunden. Die Thierseelen können ihres vorigen Zustandes nicht eingedenk sein, weil ihnen der Verstand und also auch die allgemeine Erkenntniß fehlt. Daher sind die Thiere keine Personen. Daß aber die Menschen nach dem Tod ihre Persönlichkeit behaupten, wird durch folgende Erwägung gewiß. Der Tod darf, als eine große Veränderung im Zustand unserer Seele, mit der Entstehung unseres Leibes verglichen werden. Dieser entsteht aus der Verwandlung eines kleinen Samenthierchens, bevor die Verwandlung eintrat, mußte sich unsere Seele nach ihrem ehemaligen Körper richten. Während eines solchen, ihrem gegenwärtigen Leben vorhergehenden Zustandes hatten ihre Empfindungen wenig Klarheit und gelangten später zu einem höheren Grade derselben. In dem höheren Grad ist der niedrigere immer enthalten, wie uns denn auch jetzt noch undeutliche Gedanken eigen sind, nachdem wir bereits zu deutlichen uns erhoben haben. Hieraus läßt sich die allgemeine Behauptung folgern: unsere Seele behält bei großen Veränderungen, was sie bereits besitzt, und erlangt noch mehr dazu. Nun sind noch viele höhere Grade der Deutlichkeit in der Erkenntniß übrig, als unsre Seele in dem gegenwärtigen Leib erreicht, in dem Untergange des letzteren ist aber durchaus kein Grund vorhanden, warum sie etwas verlieren sollte, was bereits ihr Eigenthum gewesen. Daher ist

---

[1]) l. c. §. 869—897.

es keinem Zweifel unterworfen, daß sie nach dem Untergange des Leibes nicht allein, was sie schon hat, behalten, sondern daß sie auch noch zu größerer Vollkommenheit gelangen wird. Auf was für Art und Weise übrigens diese Veränderung vorgeht und wie lange es währt, ehe unsere Seele in die neue Art ihrer Einschränkung völlig übergeht, vermögen wir zur Zeit noch nicht zu bestimmen [1]).

e. Theologie.

211. Nachdem die Wolff'sche Metaphysik zuerst die obersten Grundbegriffe und Grundsätze des menschlichen Erkennens hervorzuheben, und hierauf vermittelst Anwendung dieser ontologischen Bestimmungen das Wesen theils der Welt als des Inbegriffs der körperlichen Dinge, theils der Seelen als der beschränkten vorstellenden Substanzen festzustellen gesucht hat, so bleibt ihr zuletzt das Problem übrig, den Begriff Gottes als der Grundursache sowohl des Daseins, wie des Wesens der Welt und der Seelen durch Demonstration zur deutlichen und gewissen Anerkennung zu bringen. Die ersten Grundzüge des Gottesbegriffes nebst der Realität desselben ergeben sich für Wolff unmittelbar aus der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes auf die Beantwortung der Frage, woher das zufällige und abhängige Dasein der Welt und der Seelen seinen Ursprung genommen? Diese Anwendung zeigt, daß es ein selbständiges Wesen gibt, das heißt, ein solches, welches den Grund seiner eigenen Wirklichkeit und der Wirklichkeit aller nicht selbständigen Dinge in sich enthält; und welches daher mit Nothwendigkeit existirt, folglich ein anfangsloses und endloses, nicht zusammengesetztes, sondern einfaches, durch seine eigene Kraft bestehendes und von Allem unabhängiges Wesen ist. Aus diesen Eigenschaften des selbständigen Wesens erhellt, daß es von der Welt und ihren Elementen, wie von den beschränkten Seelen verschieden sein und den Grund der Wirklichkeit der Welt und der Seelen enthalten muß. Hierdurch ist der Inhalt des Begriffs Gottes in seinen grundwe-

---

[1]) l. c. §. 921—927.

sentlichen Bestimmungen festgesetzt und Gottes Dasein erwiesen [1]). Bei der weiteren Entwickelung dieses Inhaltes wird zunächst einleuchtend, daß Gott einen unendlichen Verstand besitzt, daß er mithin alles Mögliche zugleich mit der höchsten Deutlichkeit vorzustellen vermag. Denn in ihm ist der Grund zu finden, warum die vorhandene Welt und keine der andern möglichen Welten ihre Wirklichkeit erreicht hat. Da die eine Welt vollkommner ist, als die andere, so kann dieser Grund nur darin bestehen, daß er durch den höheren Grad der Vollkommenheit bewogen wurde, die eine vorzugsweise vor den andern ins Dasein zu rufen. Hierdurch wird schlechthin erfodert, daß er alle Welten auf einmal sich deutlich vorzustellen im Stande ist. Sonst wäre er nicht fähig, die vollkommenste als solche anzuerkennen. Nun beruht die in Rede stehende Vollkommenheit auf einer Zusammenstimmung der weltlichen Dinge und Begebenheiten. Wer demnach die Vollkommenheit einer Welt einsieht, der muß Alles, was den Raum und die Zeit in ihr erfüllt, durchgängig mit Deutlichkeit sich vorstellen. Wer ferner zu urtheilen vermag, wo die größte Vollkommenheit ist, der muß die Welten sämmtlich mit dem Zugleichsein und der Aufeinanderfolge der Zustände, welche ihnen angehören können, gegen einander halten und zugleich sich vergegenwärtigen. Die Welten insgesammt aber begreifen alle Dinge, oder Alles, was möglich ist, in sich [2]). Das dem göttlichen Verstand als dem unendlichen zukommende Vorherwissen aller Veränderungeu, welche verwirklicht werden, läßt dieselben, so wie sie an sich sind, ohne an ihnen das Geringste zu ändern. Denn dieses Wissen befindet sich außerhalb der Dinge und bewirkt nicht die Thatsachen und deren Gewißheit, sondern setzt sie voraus. Ungeachtet desselben bleibt also in der Welt zufällig, was zufällig ist, und bleibt in den Seelen freiwillig, was freiwillig ist [3]).

---

1) l. c. §. 928—947.
2) l. c. §. 951—956.
3) l. c. §. 969—972.

212. Indem Gott sich alles Mögliche vorstellt, ist sein Verstand die Quelle des Wesens der Dinge, die bewirkende Ursache, welche die Vorstellungen des Möglichen hervorbringt und etwas möglich macht. Das Wesen aller Dinge ist daher von Ewigkeit her im göttlichen Verstande vorhanden. Eben so einleuchtend ist, daß in diesem Verstande die Quelle aller Wahrheit und aller Vollkommenheit liegt, daß Gott sich der von ihm vorgestellten Dinge und seiner selbst bewußt ist und daß er nebst der Allwissenheit und der höchsten Vernunft die höchste Macht und einen freien Willen besitzt, der aus keinem anderen Bewegungsgrunde der gegenwärtigen Welt die Wirklichkeit verliehen, als weil sie unter den möglichen Welten die vollkommenste oder die beste ist. Wie aus dem Verstande Gottes die Möglichkeit, so entspringt aus seinem Willen die Wirklichkeit der Dinge. Nur auf diese Wirklichkeit bezieht sich sein Wollen. Man irrt, wenn man sich einbildet, Gott habe das Wesen der Dinge nach seinem Gefallen eingerichtet und vermöge hierin beliebig Aenderungen zu veranstalten[1]). Er hat von jeher Alles gewußt, was aus dem Wesen der Dinge entspringen kann, und hat um dessentwillen sie hervorgebracht. Daher sind die nothwendigen Folgen aus dem Wesen der Dinge seine Absichten. Diese sind von ihm dergestalt in der Welt eingerichtet, daß die vorhergehenden immer die Mittel der nachfolgenden werden. Durch die Mittel erreicht er jederzeit seine Absichten völlig. Die Fähigkeit des Verstandes, Zwecke so einzurichten, daß die einen zum Mittel der andern werden, und Mittel zu erwählen, welche dem Beabsichtigten entsprechen, heißt „Weisheit“. Gott ist folglich weise, und die Welt ist eben so sehr ein Werk seiner Weisheit, wie seiner Macht. Vermöge seiner Allwissenheit erkennt er alle Zwecke, die möglich sind, und alle Mittel, wodurch man sie erreichen kann. Weil er nun nichts Anderes will, als das Beste, so muß er auch die besten Absichten haben und die besten Mittel erwählen. Mithin besitzt er die allervollkommenste Weisheit[2]).

---

[1]) l. c. §. 975—996.
[2]) l. c. §. 1026—1049.

213. Gott hat Dingen, welche durch seinen Verstand bloß möglich waren, durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese seine Wirkung wird die Schöpfung genannt, von der wir keinen Begriff haben, weil uns die Kraft fehlt, etwas zu erschaffen. Nichts außer Gott besteht durch eigene Kraft, sondern vielmehr Alles durch die Kraft Gottes. Er muß also auch fortfahren, dasjenige, was in der Welt das Unvergängliche ist, nämlich die Seelen und die anderen einfachen Dinge wirklich zu machen. Die Wirklichkeit darf ihnen nicht eigenthümlich beigelegt werden, weil sie sonst selbständig sein müßten. Hierin besteht die Erhaltung der Welt, welche an sich von der Schöpfung nicht unterschieden ist und mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung genannt wird[1]). Die Einschränkungen der Dinge brauchen nicht von Gott erhalten zu werden. Sie bestehen durch die Dinge, welche eingeschränkt sind, und nicht für sich. Auch sind die Einschränkungen nicht durch Gottes Willen in die Dinge gebracht worden, sondern sie hängen dem Wesen derselben, wie es im Verstande Gottes vorgestellt wird, für sich an. Die Unvollkommenheiten der Dinge aber rühren aus ihren Einschränkungen her. Demzufolge zeigt sich die erhaltende Kraft Gottes keineswegs bei diesen Unvollkommenheiten wirksam, welche nicht ihm, sondern allein den Dingen selbst zuzuschreiben sind. Jedoch läßt Gott die Mängel und die Uebel zu, indem er die Dinge hervorbringt, aus deren Einschränkungen jene entstehen. Dies thut er, weil auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit existiren kann. Auf solche Weise bewirkt er mehr Gutes, als sonst würde geschehen sein, wenn er das Mangelhafte nicht zugelassen, weil er in diesem Fall eine andere Welt hätte verwirklichen müssen, in welcher nicht so viel Gutes anzutreffen wäre, wie in der unsrigen. Ferner äußert er dadurch auch seine Weisheit, daß er das Böse, welches ohne sein Zuthun aus den Einschränkungen der Geschöpfe hervorgeht, mit dem Guten, was von ihm selbst stammt, in Uebereinstimmung bringt. Er benutzt das Böse als ein Mittel zum Guten, und macht, daß dadurch in der Welt Alles besser mit

---

[1]) l. c. §. 1053—1055.

einander zusammenstimmt, folglich größere Vollkommenheit in die Welt kommt, als sonst in ihr vorhanden sein würde. Er hat die beste oder die vollkommenste Welt erschaffen. Die Vollkommenheit des Ganzen aber erwächst aus der Vollkommenheit der Theile und aus ihrer Zusammenstimmung mit einander. Folglich besitzt durch ihn auch jedes einzelne Ding in der Welt so viel Vollkommenheit, als möglich ist, und Gott erzeigt mithin jedem einzelnen Dinge so viel Gutes, als möglich. Die Geneigtheit, Andern Gutes zu erzeigen, wird Güte genannt. Gott besitzt daher die größte Güte. Bei dieser Güte kann er die Regeln der Weisheit niemals außer Acht lassen. Die Güte, welche nach den Regeln der Weisheit sich richtet, ist die Gerechtigkeit, die ihm also gleichfalls in unbeschränktem Maße eigen sein muß. Eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit macht Vergnügen. Gott sieht alle Vollkommenheit, sowohl seine eigene, als die der übrigen Dinge auf einmal und ganz vollständig ein. Sonach kommt ihm das Vergnügen zu und zwar im allerhöchsten Grade, weil die Grade des Vergnügens theils auf der Menge und Größe der Vollkommenheiten beruhen, theils auf der Deutlichkeit und der damit verknüpften Gewißheit der Erkenntniß, die man von ihnen hat[1]).

f. Praktische Philosophie.

214. Auf dem Felde der praktischen Philosophie war für Wolff viel weniger durch Leibniz vorgedacht, als auf dem der theoretischen. Hier konnte er mehr Eigenthümliches zum Vorschein bringen. Auch ersann er ein neues oberstes Princip der Gesetze für den menschlichen Freiheitsgebrauch, welches er unabhängig von der positiven Offenbarung, ja von der Offenbarung des göttlichen Willens überhaupt aus der Natur des Menschen und der menschlichen Verhältnisse ableitete und in diesem Sinne als ein natürliches Gesetz aufstellte. Durch die versuchte folgerichtige Deduction aller Pflichten und Rechte aus diesem Princip, durch die systematische Einheit, welche demgemäß in der ganzen Darstellung sich

---

[1]) l. c. §. 1055 — 1065.

geltend machte, und durch die Festhaltung des Gebiets der Vernunftbetrachtung in derselben gegenüber dem supernaturalistischen Vorstellungskreise gewann Wolff's praktische Lehre einen heilsamen Einfluß auf ihr Zeitalter. Jedoch in ihrer Ausführung, wie die Metaphysik, durch seine ungenügenden psychologischen und methodologischen Ansichten bedingt und getragen theilte sie mit dieser den Mangel an Tiefe und ächter Gründlichkeit und vermochte nicht lange den deutschen Forschungsgeist zu befriedigen. Wolff legte seine „allgemeine praktische Philosophie" den besonderen praktischen Wissenschaften, der Moral, dem Naturrecht und der Staatslehre zum Grunde, und entwickelte in jener die Natur, die Aeußerungen und die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Willens überhaupt, den sittlichen Unterschied der Handlungen und die obersten Grundsätze des Rechts und der Pflicht. Die Sphären der Sittenlehre und der Rechtslehre unterschied er dadurch, daß er der ersteren den Inbegriff desjenigen, was wir dem obersten praktischen Gesetz zufolge zu thun verpflichtet, der letzteren dagegen den Inbegriff desjenigen, was wir dem zufolge zu thun befugt sein, anwies, in der einen also die von der Vernunft gebotenen Handlungsweisen als die Pflichten, in der andern die von der Vernunft erlaubten Befugnisse als die Rechte des Menschen erörterte[1]).

215. Zunächst bestimmt Wolff in den allgemein praktischen Betrachtungen den Begriff der sittlichen Güte und Schlechtigkeit unsres Freiheitsgebrauches und hebt das oberste Gesetz für densel-

---

[1]) In seiner Ethik betrachtet er zuerst die Erkenntnißkräfte und ihre Vervollkommnung oder die intellectuellen Tugenden, alsdann den Willen, die Richtungen oder Neigungen desselben und ihre Vervollkommnung, hierauf die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, und gegen Andre. In seinem Naturrecht behandelt er durchgängig die Befugnisse oder Rechte in ihrem Verhältnisse zu den Pflichten, die er hier wieder auf das ausführlichste auseinandersetzt, und so zieht er größtentheils den Inhalt seiner Sittenlehre auch in seine Rechtslehre hinein.

ben hervor. Auf den früher (oben §. 197) erklärten Begriff des Willens sich stützend behauptet er, diejenigen Gedanken unserer Seele und Bewegungen unseres Leibes, welche von unserem Willen herrühren, machen unser Thun aus und sind unsere freien Handlungen. Sie befördern entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit unseres innerlichen und äußerlichen Zustandes [1]. Was beide Zustände vollkommener macht, ist gut, was sie unvollkommener macht, ist böse. Also sind die freien Handlungen des Menschen entweder böse oder gut. Weil sie durch ihren Erfolg, durch dasjenige, was aus ihnen Veränderliches in dem inneren und äußeren Zustande des Menschen hervorgeht, gut oder böse werden, und weil dies mit Nothwendigkeit aus ihnen entspringt, so sind sie an und für sich gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht [2]. Die Erkenntniß des Guten ist ein Beweggrund des Willens. Das Gute, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, ist mithin ein Motiv, sie zu wollen. Da es nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Beweggrund des Wollens und des Nichtwollens sei, so geht es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Will man sie nicht, so hat dies darin seine Ursache, daß man sie nicht als solche anerkennt. Desgleichen ist die Erkenntniß des Bösen ein Beweggrund des Nichtwollens oder

---

[1]) „Von des Menschen Thun und Lassen" Th. I. Cap. 1. §. 2. Der Zustand des Menschen, sagt Wolff, ist vollkommen, wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden, und wenn jeder mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmt, und er ist um so viel vollkommener, je größer diese Uebereinstimmung ist. Hingegen wenn der vergangene mit dem gegenwärtigen oder der gegenwärtige mit dem zukünftigen streitet, oder auch in dem, was auf einmal ist, eins wider das andere läuft, so ist der Zustand des Menschen unvollkommen. Vergl. Von Gott, der Welt u. s. w. §. 152 u. 154.

[2]) l. c. §. 3—6.

des Abscheues vor einem Dinge. Das Böse, was wir an freien Handlungen wahrnehmen, bewegt uns, sie nicht zu wollen. Nun ist es nicht möglich, daß etwas zugleich ein Motiv zum Nichtwollen und zum Wollen sein kann, und daher geht es auch nicht an, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Will man sie, so kommt dies daher, daß man sie nicht als solche anerkennt, sondern sie für etwas Anderes ansieht, als sie ist[1]). Jemanden verbinden, etwas zu thun oder zu unterlassen, bedeutet so viel als: einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens mit der Vollziehung oder Unterlassung der Handlung verknüpfen. Offenbar geht dasjenige, was aus den Handlungen der Menschen erfolgt und sie entweder zu guten oder zu bösen macht, aus der Natur der Dinge und aus unsrer eigenen Natur hervor. Das Gute und das Böse aber, was wir in den Handlungen antreffen, macht die Beweggründe des Wollens und des Nichtwollens aus. Folglich ist es die Natur, welche mit den für sich guten und bösen Handlungen der Menschen die Beweggründe verknüpft. Sie verbindet uns, das an sich Gute auszuüben und das an sich Böse zu meiden. Auf gleiche Art läßt sich erweisen, daß die Natur uns verbindet, das Bessere dem Geringeren vorzuziehen. Weil nun die guten Handlungen unsren innerlichen und äußerlichen Zustand vollkommener, die bösen aber ihn unvollkommener machen, so verbindet uns die Natur, dasjenige zu thun, was uns und unsren Zustand (oder, was gleich viel ist, unsren innerlichen und äußerlichen Zustand) vollkommener macht, hingegen zu unterlassen, was uns und unsren Zustand unvollkommener macht. Hierin ist also das Gesetz der Natur enthalten, nach welchem wir die in unsrer Gewalt stehenden Handlungen einrichten sollen, und welches lautet: „thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, unterlasse, was ihn unvollkommener macht.“ Dieses natürliche Gesetz erstreckt sich auf alle freie Handlungen des Menschen. Deshalb bedürfen wir keines anderen nebengeordneten Gesetzes der Natur, sondern aus ihm müssen

---

[1]) l. c. §. 6. u. 7.

alle besondere natürliche Gesetze abgeleitet werden und es ist ein vollständiger Grund derselben [1]).

216. Auch Gott verbindet die Menschen zu allem demjenigen, wozu die Natur sie verbindet. Der Wille Gottes im Bezug auf die Einrichtungen unsrer freien Handlungen ist daher mit dem Gesetze der Natur einerlei [2]). Wer sein Leben nach dem Gesetze der Natur einrichtet, der richtet es auch nach Gottes Willen ein, und wer das Letztere thut, thut das Erstere. Das Uebel, welches der Gesetzgeber mit einer Handlung verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu unterlassen, heißt eine Strafe, dagegen das Gute, was er mit ihr verknüpft, als einen Beweggrund, sie zu vollbringen, heißt eine Belohnung. Das Uebel, welches auf natürliche Weise aus den bösen Handlungen erfolgt, ist als eine göttliche Strafe, und das Gute, welches auf diese Weise aus den guten Handlungen entspringt, als eine göttliche Belohnung zu betrachten. Eben so sind auch die Glücks- und Unglücksfälle als göttliche Belohnungen und Strafen anzusehen. Jedoch ist es nicht nöthig, daß die Rechtschaffenen stets im Glück und die Lasterhaften stets im Unglück sich befinden, sondern es genügt, daß Glück und Unglück in jedem Falle sich als Motive brauchen lassen, das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Oft kann dasjenige bei dem Einen bloß eine väterliche Züchtigung sein, was für den Andern eine göttliche Strafe ist [3]). Ein vernünftiger Mensch ist sich selbst ein Gesetz seines Handelns und bedarf außer der natürlichen Verbindlichkeit keiner andern. Bei ihm sind Belohnungen und Strafen keine Motive zur Ausübung guter und zur Vermeidung böser Handlungen. Er vollbringt das Gute, weil es gut ist und unterläßt das Böse, weil es böse ist. Hierin wird er Gott ähnlich, welcher keinen Oberen hat, der ihn verpflichten kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, sondern vermöge der Vollkommenheit seiner Natur jenes thut und dieses unterläßt. Dagegen ein Unvernünftiger braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit

[1]) l. c. §. 9—20.

[2]) l. c. §. 29.

[3]) l. c. §. 30. u. 37.

noch eine andere, wenn er dem Gesetze der Natur nachleben soll. Für ihn sind die Belohnungen und Strafen Motive, die guten Handlungen auszuführen und der bösen sich zu enthalten. Beides geschieht bei ihm aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Belohnung. Hierin gleicht er den Kindern, welche durch Strafen und Belohnungen zum Guten angetrieben und vom Bösen abgehalten werden, weil sie aus Mangel an Vernunft der natürlichen Verbindlichkeit keinen Platz einräumen. Ja Unvernünftige und Kinder sind dem Viehe gleich, welches bloß durch Schläge zu demjenigen gebracht wird, wozu es sonst nicht zu bringen ist [1].

217. Unsere und unseres Zustandes Vollkommenheit und die Vermeidung der Unvollkommenheit ist die Absicht unsrer Handlungen, die Handlungen sind das Mittel, wodurch wir diese Absicht erreichen. Nun sind alle freie Handlungen auf diese Absicht gerichtet, daher ist sie die letzte Absicht, die Hauptabsicht für unser ganzes Leben. Die höchste Vollkommenheit ist der Gottheit eigenthümlich und keinem Geschöpfe mittheilbar. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch dieselbe jemals erreiche, wenn er auch täglich alle seine Kräfte anstrengt. Er kann nicht mehr erlangen, als daß er von einer besonderen Vollkommenheit zu einer anderen fortschreitet und die Unvollkommenheiten immer mehr und mehr vermeidet. Hierin besteht das höchste Gut, welches er zu erreichen vermag. Mit Recht also erklärt man das höchste Gut des Menschen oder seine Seligkeit für einen ungehinderten Fortgang zu größeren Vollkommenheiten, und das höchste Uebel oder die Unseligkeit des Menschen für einen steten Fortgang zu größeren Unvollkommenheiten. Wer von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortschreitet, der gewinnt dadurch eine anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit, aus welcher die Lust oder das Vergnügen entspringt. Daher ist die Seligkeit des Menschen mit einer steten Freude verknüpft, und, indem der Zustand einer beständigen Freude die Glückseligkeit ausmacht, mit Glückseligkeit. Scheingüter dagegen gewähren nur eine vermeinte Glückseligkeit, einen Zustand

---

[1]) l. c. §. 38. u. 39.

der Freude, der sich entweder in Traurigkeit verkehrt oder Traurigkeit gebiert [1]).

218. Die Fertigkeit, unsere Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten, ist die Tugend, die entgegengesetzte Fertigkeit, dem Gesetze der Natur zuwider zu handeln, ist das Laster. Menschliche Schwachheit ist das natürliche Unvermögen, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten. In dem Urtheil, ob unsere Handlungen gut oder böse sind, besteht das Gewissen. Pflicht überhaupt ist eine Handlung, die dem Gesetz entspricht. Kein Gesetz findet ohne Verbindlichkeit Statt, daher sind die Pflichten Handlungen, die wir zu vollbringen verbunden sind. Der Unterschied der Pflichten in Hinsicht der Art der Verbindlichkeit ist in dem Unterschiede der Gesetze begründet. Eine natürliche Pflicht heißt eine Handlung, welche dem Gesetze der Natur gemäß ist, zu der wir Menschen durch das Gesetz der Natur verbunden sind. Diese natürlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen [2]).

219. Eine menschliche Gesellschaft ist ein Vertrag von Personen, mit vereinigten Kräften ihr Bestes in irgend einer Hinsicht zu befördern. Der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinschaftlichen Bestens, welches man durch vereinigte Kräfte zu erhalten gedenkt, heißt die gemeinsame Wohlfahrt. Sie ist die Absicht der Gesellschaft und diese ist das Mittel, sie zu befördern. Jede Art von Verein hat ihre besondere Absicht, durch welche sie von einer anderen sich unterscheidet. Die oberste Regel oder das höchste Gesetz, wonach die Mitglieder einer Verbindung als solche ihre Handlungen einzurichten haben, lautet dem Begriffe der Sache gemäß: thue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert, und unterlasse, was ihr hinderlich oder sonst nachtheilig ist. Sind die Mitglieder

---

1) l. c. §. 40—55.

2) §. 40—64. Cap. 2. §. 73. Th. II. §. 221. u. 222. Th. II. III. u. IV.

einzelne Personen, so heißt die Gesellschaft eine einfache, sind es aber einfache oder weniger zusammengesetzte Gesellschaften, so heißt sie eine zusammengesetzte. Man darf die einfachen wegen des gemeinsamen Interesse ihrer Mitglieder füglich als einzelne Personen, und daher auch die zusammengesetzten als einfache ansehen [1]).

220. Die vielfältigen Verrichtungen, welche erfoderlich sind, damit die Menschen allen Pflichten gegen die Seele, den Leib und ihren äußeren Zustand ein Genüge leisten und alle Bequemlichkeiten des Lebens, welche sie zu erlangen fähig sind, genießen können, müssen unter viele Menschen vertheilt werden. Einzelne Familien können sich weder alle Bequemlichkeiten des Lebens, deren sie fähig sind, selbst verschaffen, noch auch ihres Eigenthumes, ja ihres Leibes und Lebens sicher sein, folglich vermögen sie nicht das höchste Gut zu erlangen, nach welchem zu streben sie verbunden sind. Aus diesem Grund ist es nöthig, daß so viele Familien sich verbinden und mit vereinigten Kräften ihr Bestes befördern, bis sie im Stande sind, alle Bequemlichkeiten des Lebens sich zu verschaffen, ihrer natürlichen Verbindlichkeit gemäß von einer Vollkommenheit zu der anderen ungehindert fortzuschreiten und sich wider Beleidigungen hinlänglich zu vertheidigen. Wenn dies geschieht, begeben sie sich in eine Gesellschaft, und der ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinen Bestens, welches sie durch vereinigte Kräfte erhalten sollen, ist die Wohlfahrt dieser Gesellschaft, der bürgerlichen oder des Staates. Die allgemeine Sicherheit und Wohlfahrt ist das höchste Gesetz im Staate, und die Regel, nach welcher man Alles in ihm zu entscheiden hat, lautet: Thue, was die Wohlfahrt des ganzen Vereines befördert und die Sicherheit desselben erhält, hingegen unterlasse, was diese Wohlfahrt hindert und dieser Sicherheit zuwider ist. Ein Staat ist als eine einzelne Person anzusehen, weil man in ihm mit vereinigten Kräften dasjenige zu erhalten strebt, was ein jeder Mensch zu suchen von Natur verbunden ist. Daher verhalten sich mehrere Staaten zu einander,

---

[1]) Von d. gesellsch. Leb. d. Mensch. Cap. 1. §. 2—12. u. 15.

wie mehrere einzelne Personen. Verstehen wir, was eine Person der anderen schuldig ist, und was den Gegenstand der moralischen Lehre von den Pflichten gegen Andere ausmacht, so wissen wir auch, was ein Staat für Pflichten gegen andere Staaten hat. Der beste Staat ist derjenige, in welchem die meisten Menschen glückselig neben einander leben und vor auswärtigen Feinden sicher sind [1]).

g. Die Wolff'sche Schule.

221. Das Leibniz-Wolff'sche System gewann während des langen Zeitraumes, in welchem Wolff mit unermüdetem Eifer wirkte, und behauptete auch bei der nächstfolgenden Generation in Deutschland eine Theilnahme, die seinen Vorzügen vor den bisher auf den deutschen Universitäten vorgetragenen Philosophemen entsprach. Eine große Anzahl angesehener Lehrer und Schriftsteller, und zwar nicht bloß im Fache der Philosophie, sondern auch in dem der Theologie und der Jurisprudenz nahm für dieses Lehrgebäude Partei. Sein Einfluß auf die philosophische Bildung des gelehrten Standes in unsrem Vaterlande dauerte auch dann noch fort, als nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die seit Locke bei den Engländern und Franzosen übliche Weise zu philosophiren allmählig mehr Eingang in Deutschland fand, und die strenge Anhänglichkeit an seine systematische Form und syllogistische Methode nebst dem Zutrauen zu der metaphysischen Speculation überhaupt dem Eklekticismus und dem Empirismus zum Theil wich. Die gegen Wolff's philosophische Lehre während seines Lebens gerichteten Angriffe und die polemischen Verhandlungen, welche von beiden Seiten vornehmlich über die Ansichten von der prästabilirten Harmonie, von der Willensfreiheit und von der Gemeinschaft zwischen Leib und Seele geführt wurden, haben nur ein vorübergehendes Zeitinteresse gehabt und kein für uns bemerkenswerthes Resultat zum Vorschein gebracht. Die Gegner Wolff's waren sämmt-

---

1) l. c. Th. II. Cap. 1. §. 210—224.

lich, mit Ausnahme von Christian August Crusius, Eklektiker [1]), und ihren Bestrebungen mangelt, ungeachtet mehrere derselben in der besonderen Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften eine rühmliche Erwähnung verdienen, dennoch die für uns hier in Betracht kommende universalhistorische Bedeutung. Das selbständige System, welches Crusius [2]) dem Wolff'schen entgegenstellte und welches die unausführbare Aufgabe lösen sollte, eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen der ächten Vernunftforschung und der kirchlichen Dogmatik hervorzubringen, enthält zwar manches Eigenthümliche sowohl hinsichtlich der Gedanken als der Darstellungsweise, jedoch in beiden Beziehungen so viel Willkür und Ungründlichkeit, Dunkel und Verworrenheit, daß es nur ein sehr kurz dauerndes und seinen Urheber nicht überlebendes Ansehen sich erwarb.

222. Das Verdienst, welches die zur Wolff'schen Schule gehörigen Denker um die Vertheidigung, Erläuterung, Ausführung und Anwendung des von Leibniz und Wolff Gegebenen besitzen, war von keinen wichtigen und die Behandlung der philosophischen Probleme im Ganzen und Großen weiter führenden Unternehmun-

---

[1]) Die namhaftesten unter ihnen sind: Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), Johann Franz Buddeus (1667—1729), Andreas Rüdiger (1673—1731), Johann Georg Walch (1693—1775) und Joachim Georg Darjes (1714—1772).

[2]) geb. 1712 zu Leune im Merseburgischen, starb 1776 als Professor der Theologie zu Leipzig. Seine hierher gehörigen Schriften sind: Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig, 1747. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipz. 1745. 3te Aufl. ebendas. 1766. De summis rationis principiis. Lips. 1752. Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden, oder besser, determinirenden Grunde. Leipz. 1766. Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1767.

gen begleitet. Am meisten leisteten in dieser Schule unmittelbar für die philosophische Literatur: Georg Bernhard Bilfinger [1]), Friedrich Christian Baumeister [2]), Alexander Gottlieb Baumgarten [3]) und Georg Friedrich Meier [4]). Baumgarten zeichnete sich unter ihnen durch den ersten Versuch aus, die Theorie des Urtheils über das Schöne — welche bis dahin ein bloßes Aggregat von Regeln gewesen war, die man aus den für musterhaft gehaltenen Werken der schönen Künste gezogen — vermöge einer systematischen Behandlung und Ableitung aus allgemeinen, in der Natur des menschlichen

---

[1]) geb. zu Canstadt 1693, Professor zu Tübingen und würtembergischer geheimer Rath und Consistorial-Präsident, gest. 1750. Seine Hauptschrift: Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing. 1725, 4, und mehrmals wieder aufgelegt.

[2]) geb. 1708, Rector am Gymnasium zu Görlitz, gest. 1785. Von ihm sind verfaßt: Philosophia definitiva, h. e. definitiones philosophicae ex systemate Wolffii in unum collectae. Viteb. 1738. Philosophia recens controversa complexa etc. Lips. 1741, und mehrere andere philosophische Compendien.

[3]) geb. 1714 zu Berlin, gest. 1762 als Professor der Philosophie zu Frankfurt an der Oder. Von ihm besitzen wir: Metaphysica. Hal. 1739. Ethica philosophica. Hal. 1740. Jus Naturae. Hal. 1765. Aesthetica. II voll. Francof. ad Viadr. 1750 u. 58. edit. II. ibid. 1759. u. a. m.

[4]) geb. 1718 zu Ammendorf im Saalkreise, Professor der Philosophie zu Halle, gest. 1777. Seine zahlreichen philosophischen Werke sind sämmtlich in deutscher Sprache geschrieben, mit einer besseren Behandlung derselben und einer geschmackvolleren Darstellung, als in den früheren deutschen Schriften sich findet. Unter ihnen sind vorzüglich zu bemerken: Anfangsgründe der schönen Wissenschaften. Halle, 1748, 2te Aufl. 1754, 3 Thle. Philosophische Sittenlehre. Halle, 1753—61, 5 Thle. Metaphysik. Halle, 1756, 4 Bde. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle, 1756.

Geistes enthaltenen Grundsätzen zu einer philosophischen Wissenschaft unter dem Namen der Aesthetik zu erheben.

VIII. Eklekticismus und Popularphilosophie am Schlusse dieser Periode.

223. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vereinigte sich mit dem noch fortdauernden Einflusse der Leibniz-Wolff'schen Philosophie der zunehmende, welchen die philosophischen Schriften der Engländer und der Franzosen auf die Denkart und den Geschmack der philosophirenden Köpfe in Deutschland gewannen, um unter ihnen für eine kurze Weile dem Eklekticismus in einer dem Zeitalter angemessenen Form das Uebergewicht zu verschaffen. Dabei folgten sie zum Theil dem Beispiel jener ausländischen Schriftsteller auch in der Hinsicht, daß sie durch eine leichte und faßliche, ja durch eine gewählte und blühende Darstellung ihren Belehrungen Gefälligkeit und Popularität zu verleihen suchten. So machte sich nunmehr auch bei unseren Sprachgenossen das Streben beliebt, die Philosophie aus dem Bezirke der Schule in eine dem gebildeten Verstand unter allen Ständen angemessene Sphäre zu versetzen, und die Forschungen, die man unter ihrem Namen anstellte und mittheilte, näher, als es bis dahin in Deutschland geschehen, auf die Beförderung des Wohlverhaltens und Wohlergehens der Menschheit, auf die Verbreitung der Aufklärung über die allgemein wichtigsten Angelegenheiten und Interessen, insbesondere auch auf die Ausbildung gemeinnütziger psychologischer Kenntnisse, und auf die Cultur des ästhetischen und des historischen Urtheils zu beziehen. Hierbei wurde die Metaphysik nur obenhin, ohne dogmatischen Ernst und ohne Eigenthümlichkeit behandelt, und die erkenntnißtheoretischen Probleme und Lehrbegriffe ließ man im Wesentlichen auf den Standpuncten stehen, bis zu welchen sie theils in der Lockeschen, theils in der Wolff'schen Schule bereits geführt waren.

224. In dem bezeichneten Kreise der Untersuchungen erwar-

den sich unter denjenigen Schriftstellern, welche nicht den akademischen Lehrvortrag der Philosophie zu ihrem Berufsfache gewählt hatten und um so weniger auf eine schulgerechte Bearbeitung des theoretischen Theiles derselben bedacht waren, vorzüglich Sulzer [1]), Basedow [2]),

---

[1]) Johann Georg Sulzer, geboren 1720 zu Winterthur, seit 1747 Professor der Mathematik an dem Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin, später Mitglied der Akademie der Wissenschaften und seit 1763 Professor an der Ritterakademie daselbst, starb 1779. Sein Hauptwerk ist die in alphabetischer Ordnung vom ihm abgefaßte „allgemeine Theorie der schönen Künste," die zuerst 1771—74 in zwei Quartbänden zu Leipzig erschien und nach seinem Tode durch die Zusätze, Berichtigungen und Nachträge mehrerer Gelehrter an Umfang und Brauchbarkeit sehr gewonnen hat. Nächstdem ist von ihm am bemerkenswerthesten die Sammlung verschiedener Abhandlungen über psychologische, moralische und religiöse Gegenstände, die er unter dem Titel „vermischte philosophische Schriften" (Leipz. 1773—85, 2 Th. 8.) herausgegeben hat. Er machte zuerst Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand durch seine (Hamb. u. Leipz. 1755 erschienene) Uebersetzung allgemeiner in Deutschland bekannt.

[2]) Johann Bernhard Basedow, geb. 1723 zu Hamburg, gest. 1790 zu Magdeburg. Er wirkte vornehmlich durch seine die Reform des Erziehungswesens nach dem von ihm aufgestellten Systeme des Philanthropinismus beabsichtigenden Unternehmungen und Schriften. Die Philosophie galt ihm für einen Inbegriff gründlich vorgetragener gemeinnütziger Erkenntnisse, deren Haupttheile die Anthropologie und die Theologie sein. Ihrer Darstellung widmete er seine „Philalethie oder neue Aussichten in die Wahrheit und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der Offenbarung," Altona, 1764, 2 Th. 8., und sein „theoretisches System der gesunden Vernunft," ebendas. 1765, 8., später auch seine „praktische Philosophie für alle Stände," Dessau, 1777, 2 Th. 8. Wir übergehen hier die Reihe seiner pädagogischen Schriften.

Moses Mendelssohn [1]), Garve [2]) und der vielseitige geistreiche Theolog Herder [3]) Verdienste. Unter den deutschen Universitäts-

[1]) geb. aus einer jüdischen Familie zu Dessau 1729, gest. zu Berlin 1786, woselbst ihn ein reicher Glaubensgenosse, der eine Seidenmanufactur besaß, erst zum Erzieher seiner Kinder, später zum Factor, und endlich zum Theilnehmer an seinem Geschäft angenommen. Unter seinen Schriften, in denen er Untersuchungen über Gegenstände der Psychologie, der Religionsphilosophie und der Aesthetik mit einer ausgezeichneten Gabe verständlicher und anziehender Darstellung behandelt, sind die bemerkenswerthesten: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, Berlin, 1767, 8., 6te Aufl. Berl. 1821, und: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Berl. 1785, 2te Aufl. 1786, 2 Bde. 8.

[2]) Christian Garve, geb. zu Breslau 1742, woselbst er den größten Theil seines Lebens als privatisirender Gelehrter zubrachte, nachdem er wenige Jahre (von 1769 — 1772) eine außerordentliche Professur der Philosophie zu Leipzig bekleidet, die er wegen Kränklichkeit aufgab; er starb 1798. Die einfache, edle und correcte Schreibart, mit welcher er sowohl in einer großen Anzahl eigner Abhandlungen seine popularphilosophischen Reflexionen, vornehmlich über Gegenstände der Moral und Politik vorgetragen, als auch von der Aristotelischen Ethik und Politik, von Cicero's Schrift über die Pflichten und von verschiedenen Werken englischer Moralphilosophen Uebersetzungen mit schätzbaren Anmerkungen geliefert, stellt ihn in die Reihe der vorzüglichsten Prosaiker unserer Nation.

[3]) Johann Gottfried von Herder, geb. 1744 zu Morungen in Ostpreußen, gest. als Sachsen-Weimarischer Generalsuperintendent und Präsident des Oberconsistoriums zu Weimar 1803. Von seinen hieher gehörigen genialischen Schriften nennen wir nur die lehrreichste und bedeutendste, welche, ausgestattet mit dem ganzen Reichthume seiner gelehrten Forschungen und originellen Ansichten über Natur und Menschheit, als Resultat einer bis dahin

lehrern in unsrem Fache waren zunächst vor der Kantischen Epoche die Eklektiker E. Platner[1]), J. G. H. Feder[2]) und J. A. Eber=

einzigen Verschmelzung von Beobachtungen in den Gebieten der Naturkunde, der Psychologie und Geschichte und von philosophischen Betrachtungen unstreitig für das schönste Denkmal seines Geistes stets gelten wird, die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit," Riga und Leipzig, 1784—91, 4 Bde.

[1]) Ernst Platner, Sohn des durch mehrere medicinische Schriften bekannten, 1747 gestorbenen Professors der Arzneikunde zu Leipzig, Johann Zacharias Platner, ward 1744 zu Leipzig geboren und starb daselbst als Professor der Physiologie und Philosophie 1818. Als mündlicher Lehrer gewann und behauptete er bis zu seinen letzten Lebensjahren, während einer funfzigjährigen Wirksamkeit, durch das Anziehende seines beredten und lehrreichen Vortrags einen ungemeinen Beifall und Ruhm. Als Schriftsteller haben ihn theils seine Leistungen im Fache der Anthropologie und Physiologie, theils besonders seine zu ihrer Zeit vielgelesenen „philosophischen Aphorismen" (Leipz. 1776—1782, 2 Thle. 8., neue umgearbeitete Aufl. 1793 u. 1800) berühmt gemacht, ein Abriß seines Systemes der gesammten Philosophie, worin er hauptsächlich den Lehrbegriffen Leibnizens mit manchen Modificationen und Berichtigungen folgt.

[2]) Johann Georg Heinrich Feder, geb. 1740, zuerst Professor der griechischen und hebräischen Sprache am Gymnasium zu Coburg, wurde von da nach Göttingen berufen, wo er den besten Theil seines Lebens zubrachte und eine ungetheilte Hochachtung als Mensch, als Schriftsteller und als mündlicher Lehrer der Philosophie sich erwarb, begab sich bei herannahendem Alter als Director der königl. Hofschule nach Hannover, und starb dort 1821. In der Lehre vom Ursprunge der Erkenntnisse war er der Hauptsache nach Locke's Ansichten zugethan, in der Metaphysik war er Eklektiker und in jedem Theile der Philosophie nur darauf bedacht, mit Uebergehung der tieferen und schwierigeren Untersuchungen, aus den Resultaten der bisherigen Forschungen das Gemeinfaßliche und besonders in praktischer Hinsicht allgemein Brauchbare in einem klaren Vortrage zusam=

hard [1]) die berühmtesten und wirkten am bedeutendsten sowohl durch ihre mündliche Lehre, als durch ihre schriftlichen Leistungen. Die sorgfältigsten und verhältnißmäßig gründlichsten Versuche, die jener Zeitraum in Fortbildung der Erkenntnißtheorie hervorgebracht, und welche — obgleich nicht mit hinlänglicher

---

menzustellen. Seine Schriften gewannen durch ihre Popularität einen sehr ausgebreiteten Beifall und mehrere von ihm verfaßte Lehrbücher, vornehmlich sein 1769 zuerst erschienenes Compendium der Logik und Metaphysik, wurden von vielen Lehrern auf Universitäten und Schulen bei dem philosophischen Unterrichte zum Grunde gelegt. Ein ausführlicheres Werk besitzen wir von ihm „über den menschlichen Willen," Götting. u. Lemgo, 1779 —1793. 4 Thle. 8.

[1]) Johann August Eberhard, geb. zu Halberstadt 1738, anfangs Prediger in Berlin und dann zu Charlottenburg, später Professor der Philosophie zu Halle, woselbst er 1809 starb. In der Erkenntnißtheorie, deren Bearbeitung von ihm zur Beantwortung einer von der Berliner Akademie der Wissenschaften aufgestellten Preisfrage unternommen und 1776, nachdem sie den Preis gewonnen, unter dem Titel „allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens" herausgegeben wurde, neigte er sich zu den Lehrbegriffen der Leibnizisch-Wolff'schen Schule hin. Gegen die Kantischen Philosopheme trat er nachmals als einer ihrer eifrigsten Gegner auf. Er war ein sehr vielseitiger Denker, ein eben so fruchtbarer als geschmackvoller Schriftsteller und behandelte mannigfaltige Materien aus der theoretischen und hauptsächlich aus der praktischen Philosophie, zum Theil in einem populären und unterhaltenden Vortrag. Am schätzbarsten unter diesen verschiedenen und zahlreichen Leistungen sind seine „neue Apologie des Sokrates," Berl. 1773, 2te Aufl. 1788, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Halle, 1783, 3te Aufl. 1790, Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, 4 Thle. Halle, 1803, 2te Aufl. 1807, und Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik, 6 Thle. Halle, 1795.

Tiefe und Folgerichtigkeit — die Verfolgung des Einfachen und Ursprünglichen in der Organisation des menschlichen Geistes durchzuführen strebten, um über die Principien unsres Wissens eine eigenthümliche Ansicht zu eröffnen und wenigstens den Weg zu neuen Aufschlüssen hierüber zu bahnen, wurden von Lambert [1]) und von Te-

[1]) Johann Heinrich Lambert, geb. 1728 zu Mühlhausen im Sundgau, lebte seit 1764 in Berlin als königl. Oberbaurath und Mitglied der Akademie der Wissenschaften und starb daselbst schon 1777. Mit ausgezeichneten Leistungen in den mathematischen Wissenschaften verband er schätzbare in der Philosophie. In seinem „neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein" (Leipz. 1764, 2 Bde.) suchte er die Aufgabe der Logik vollständiger zu lösen, als es von seinen Vorgängern geschehen, indem er sie auf vier Fragen zurückführte: 1) ob es dem menschlichen Verstand an Kräften fehle, um auf dem Wege der Wahrheit sicher fortzuschreiten? 2) ob die Wahrheit selbst nicht kenntlich genug sei, um sie von dem Irrthume zu unterscheiden? 3) ob die Sprache, in welcher die Wahrheit sowohl vorgestellt als dargestellt werden muß, ihrer Erkenntniß Hindernisse in den Weg lege? 4) inwiefern der Verstand durch den täuschenden Schein des Wahren sich blenden lasse, ohne immer zu dem Wahren durchdringen zu können? Hieraus leitete er vier Wissenschaften ab, deren sich der Verstand als eben so vieler Mittel und Werkzeuge bedienen müsse, um mit Bewußtsein das Wahre als solches anzuerkennen, vorzutragen und vom Irrthum und Scheine zu unterscheiden, und die er zusammengenommen als das Ganze eines Organons des menschlichen Wissens betrachtete und behandelte, nämlich 1) die Dianoiologie oder Vernunftlehre, welche rücksichtlich auf ihren Umfang und ihren Zweck im Wesentlichen mit der Wolff'schen Logik übereinstimmt, 2) die Alethiologie oder die Lehre von den Kriterien der Wahrheit, worin er nach Locke's Vorgang die einfachen Begriffe aufzustellen und ihren Gebrauch für die Grundlegung aller wissenschaft-

tens [1]) dem philosophischen Publicum dargeboten. Sie fanden aber bei

lichen Erkenntniß zu erörtern bemüht war, 3) die Semiotik oder die Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und der Dinge, 4) die Phänomenologie oder die Lehre von dem Scheine. Durch dieses Organon und vornehmlich durch die Alethiologie glaubte er sich den Weg gebahnt zu haben zur Bearbeitung einer Wissenschaft, die er 1771 unter dem Titel „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß" (Riga, 2 Bde.) dem Publicum vorlegte. Er hielt dies Werk für eine auf's neue vorgenommene Untersuchung der metaphysischen Grundlehren, die er durch Ableitung aus den einfachen Grundbegriffen des menschlichen Geistes, mit Anwendung der bisher in solcher Strenge nur in der Geometrie gebräuchlichen Methode synthetischer Definitionen, auf eine wahrhaft wissenschaftliche Weise entwickelt und festgestellt zu haben hoffte. Das Ungenügende dieses Versuches zeigt sich schon au der Grundlage aller seiner Betrachtungen darin, daß er bei dem Aufsuchen der einfachen Begriffe mit einigen oberflächlichen Reflexionen und Abstractionen sich begnügte und bei dem von Locke bereits Gefundenen stehen blieb.

[1]) Johann Nicolaus Tetens, geb. zu Tetenbüll 1736, früher Professor der Philosophie zu Kiel, von da nach Kopenhagen versetzt, wo er als dänischer Etatsrath 1805 starb. In seiner Hauptschrift „philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung (Leipz. 1777, 2 Bde.)" suchte er mit einer gründlicheren und umfassenderen Anwendung der von Locke befolgten beobachtenden Methode theils die Wirkungen, die Denkgesetze und die Grundvermögen des menschlichen Verstandes, theils das Eigenthümliche des Willens, hierauf den Grundcharakter der Menschheit und die Grundkraft der menschlichen Seele, ferner die Natur der Selbstthätigkeit und Freiheit, dann auch aus dem ontologischen Gesichtspuncte das Wesen unserer Seele, endlich die Perfectibilität und die Entwickelung des Menschen, letztere sowohl mit Berücksichtigung der Bildung des leiblichen Organis-

der damaligen Stimmung desselben als zu trocken, weitschweifig und unpopulär wenig Aufmerksamkeit und Theilnahme. Allerdings war dieser Zeitraum des Eklekticismus und der Popularphilosophie in Deutschland vor der Ausbreitung der Kant'schen Schule fruchtbar genug an philosophirenden Schriftstellern, welche in verschiedenen Beziehungen einen ehrenvollen Platz in unserer Literaturgeschichte einnehmen. Indessen gebührt keinem dieser Männer eine Stelle in der Reihe derjenigen Wahrheitsforscher, welche durch Ausführung oder auch nur durch Hervorhebung einer eigenthümlichen und bedeutenden Ansicht im Betreff des allgemeinen Causalzusammenhanges der Dinge und des menschlichen Erkennens für das Verständniß und für die Behandlung der philosophischen Hauptaufgaben einen Fortschritt herbeigeführt und die Philosophie als werdende Wissenschaft ihrem Ziele näher gebracht haben.

---

mus als in Hinsicht auf die geistigen Thätigkeiten darzulegen. Dieses ausführliche, mit großem Fleiß gearbeitete Werk ist ein achtungswerthes Denkmal der Sorgfalt und Umsicht, mit welcher der Verfasser alle bis dahin in der Lockeschen und in der Wolff'schen Schule zur Sprache gebrachte, auf Seelenkunde im weitesten Sinne des Wortes sich beziehende Untersuchungspuncte erwogen und hierbei immer die seinen Ansichten entgegenstehenden Lehrmeinungen kritisch und polemisch berücksichtigt hat. Jedoch erhebt es sich im Wesentlichen nicht über den von Locke ergriffenen Standort, es dringt nicht tief genug ein in die Organisation des menschlichen Geistes und verfolgt noch nicht mit deutlichem Bewußtsein und mit Consequenz den Plan, das Allgemeine und Nothwendige in unserem Erkennen zu erklären und den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen.

Wernst.

Reinhold, Ernst, 1793-1855

Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung

Bd.: 2

Jena 1854